

UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE

ANDRÉ LUIS ARRUDA PLÁCIDO

A Reforma Luterana e a educação de meninas pobres

SÃO PAULO

2024

ANDRÉ LUIS ARRUDA PLÁCIDO

A Reforma Luterana e a educação de meninas pobres

Dissertação a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Arte e História da Cultura da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial para o alcance do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Gerson Leite de Moraes

SÃO PAULO

2024

P698r Plácido, André Luis Arruda.
A Reforma Luterana e a educação de meninas pobres [recurso eletrônico] / André Luis Arruda Plácido.
171 f.

Dissertação (Mestrado em Educação, Arte e História da Cultura)
– Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2024.
Orientador (a): Gerson Leite de Moraes.
Referências bibliográficas: f. 168-180

1. Teologia. 2. Filosofia. 3. Escolástica. 4. Renascimento. 5. Humanismo. 6. Reforma Protestante. I. Moraes, Gerson Leite de.
orientador (a). II. Título.

Bibliotecário(a) Responsável: Marcela da Silva Matos – CRB 8/10691

Folha de Identificação da Agência de Financiamento

Autor: André Luis Arruda Plácido

Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação, Arte e História da Cultura

Título do Trabalho: A Reforma Luterana e a educação de meninas pobres

O presente trabalho foi realizado com o apoio de ¹:

- ☐ CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
- ☐ CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
- ☐ FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
- ☒ Instituto Presbiteriano Mackenzie/Isenção integral de Mensalidades e Taxas
- ☐ MACKPESQUISA - Fundo Mackenzie de Pesquisa
- ☐ Empresa/Indústria:
- ☐ Outro:

¹ **Observação:** caso tenha usufruído mais de um apoio ou benefício, selecione-os.

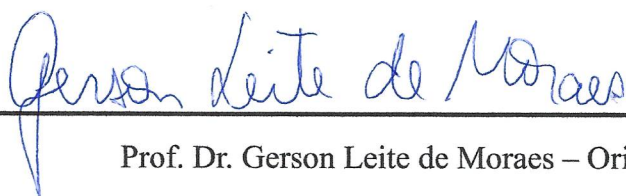
André Luis Arruda Plácido

A Reforma Luterana e a educação de meninas pobres

Tese apresentada ao programa de Pós- Graduação em Educação, Arte e História da Cultura da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial à obtenção do título de Mestrado em Educação, Arte e História da Cultura.

Aprovada em

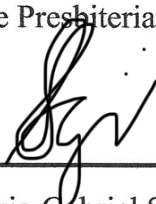
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Gerson Leite de Moraes – Orientador
Universidade Presbiteriana Mackenzie



Profa. Dra. Rosângela Patriota Ramos
Universidade Presbiteriana Mackenzie



Prof. Dr. Sílvio Gabriel Serrano Nunes
Universidade Santo Amaro (Unisa)

Agrada-te do SENHOR, e Ele satisfará os desejos do teu coração. Entrega o teu caminho ao SENHOR, confia Nele e o mais Ele fará. Salmo 37. 4-5.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus Criador e Soberano, que esteve ao meu lado por toda a minha vida. Sem sua Graça e seu amor, nada teria sido realizado.

Aos meus pais, Wilson Luiz Plácido (*in memoriam*) e Jenny Arruda Plácido (92 anos!) pelo amor, educação, carinho, dedicação e ensino da Palavra de Deus.

A minha amada esposa, Maristela Arruda Plácido que me sustenta com amor, atenção e cuidado inenarráveis. Amo você!

Ao meu amado filho João, que me deu forças para seguir em frente.

Ao Rev. Hilder C. Stutz, pela amizade, amor e cuidado pastoral com a nossa família.

Ao Presb.^o Maurício Melo Meneses, pela amizade, apoio e carinho com nossas vidas.

Ao Prof. Dr. Anaor Donizetti Carneiro da Silva, pelo apoio profissional e amizade cristã.

A Universidade Presbiteriana Mackenzie, pela bolsa concedida dando-me a oportunidade de estudar em uma Instituição de Ensino com mais de 154 anos de fundação e herdeira da Reforma Protestante.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Educação, Arte e História da Cultura da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Em especial ao meu orientador, Prof. Dr. Gerson Leite de Moraes pelo privilégio de usufruir de sua amizade, respeito, profissionalismo e compromisso com a educação.

A profa. Dra. Rosângela Patriota Ramos e ao professor Dr. Sílvio Gabriel Serrano Nunes pelas preciosas observações e sugestões que me deram. Suas contribuições foram inestimáveis ao desenvolvimento do meu trabalho acadêmico.

A todos os meus professores, no Brasil e no exterior, em especial à querida – e segunda mãe –, Leonor Calister Jorge, professora de geografia no ensino fundamental e médio do então E.E.P.S.G. Dr. Alfredo Pujol, em Pirajuí (SP), e a seu esposo, e segundo pai, José Eduardo Torquato Jorge.

A todos que não foram citados, mas que fizeram parte dessa conquista, o meu sincero agradecimento. Deus os abençoe!

SOLI DEO GLORIA!

RESUMO

O monaquismo medieval já se preocupava com a educação de meninas, mas estas, em sua esmagadora maioria, eram garotas da nobreza e da aristocracia. Muito dificilmente uma menina pobre teria a chance de ser alfabetizada durante toda a Idade Média. O monge agostiniano Martinho Lutero (1483-1546), munido de conhecimento e práticas bíblicas, teve essa preocupação e até mesmo ajudou a fundar escolas para meninas. O reformador alemão, influenciado pelo Humanismo Renascentista, enfrentou o sistema educacional de seu tempo, seu maior inimigo intelectual, a escolástica – que via no homem a capacidade de entender a Deus de forma racional para a sua salvação e a qual combateu com suas 97 teses –, e a Igreja Católica Romana e suas inovações como a mediação de Maria e dos santos, a transubstanciação, as boas-obras para a salvação, as relíquias e as indulgências – combatidas pelas suas 95 teses –; inovações que formavam uma verdadeira barreira de obras humanas entre o Deus de amor e graça e a humanidade carente de perdão e salvação. Lutero ainda alertou, em suas obras: *À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estamento Cristão* (1520), *Aos Conselhos de Todas as Cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs* (1524) e *Uma Prédica para que se Mandem os Filhos à Escola* (1530), aos príncipes, as autoridades municipais e aos pais de meninos e meninas de toda a Alemanha a respeito da necessidade de se tornarem estudantes a fim de que pudessem ser pessoas preparadas para atuar tanto na Igreja quanto na sociedade civil. Sua dedicação não se limitou aos seus escritos, mas, também, a ações por vários territórios e cidades germânicas, trazendo formação acadêmica de qualidade aos filhos e filhas da Alemanha. Algumas de suas ideias e reivindicações não se concretizaram por conta de vários motivos, os quais estão narrados neste trabalho, mas seus ideais e sua crença no Deus Soberano e Gracioso trouxeram, por meio da Reforma teológica, doutrinária e eclesiástica de Wittenberg, um novo momento de transformação, esperança e modernidade em todas as esferas da sociedade europeia e do mundo. A Reforma Luterana trouxe à realidade a afirmação do princípio da educação universal e a formação de escolas populares destinadas às classes pobres, reformulando por completo a escola medieval e, garantindo, pela primeira vez e de uma vez por todas, a possibilidade de ascensão social.

Palavras-chave: *Teologia; filosofia; escolástica; Renascimento; Humanismo; Reforma Protestante; educação; meninas.*

ABSTRACT

Medieval monasticism was already concerned with the education of girls, but these, in their overwhelming majority, were girls from the nobility and aristocracy. It was very difficult for a poor girl to have the chance to be literate throughout the Middle Ages. The Augustinian monk Martin Luther (1483-1546), armed with biblical knowledge and practices, had this concern and even helped to found schools for girls. The German reformer, influenced by Renaissance Humanism, faced the educational system of his time, his greatest intellectual enemy, scholasticism – which saw in man the ability to understand God in a rational way for his salvation and which he fought with his 97 theses –, and the Roman Catholic Church – and its innovations such as the mediation of Mary and the saints, transubstantiation, good works for salvation, relics and indulgences; which formed a true barrier of human works between the God of love and grace and humanity in need of forgiveness and salvation and which he fought with his 95 theses – and even warned, in his works: *To the Christian Nobility of the German Nation, about of the Improvement of the Christian Estate* (1520), *To the Councils of All the Cities of Germany to create and maintain Christian schools* (1524) and *A Predicament for Sending Children to School* (1530) –, to princes, municipal authorities and to the parents of boys and girls from all over Germany regarding the need to become students so that they could be people prepared to work both in the Church and in civil society. His dedication was not limited to his writings, but also to actions in various German territories and cities, bringing quality academic training to the sons and daughters of Germany. Some of his ideas and demands did not materialize due to various reasons, which are narrated in this work, but his ideals and his belief in the Sovereign and Gracious God brought, through the theological, doctrinal and ecclesiastical Reform of Wittenberg, a new moment of transformation, hope and modernity in all spheres of European society and the world. The Lutheran Reformation brought to reality the affirmation of the principle of universal education and the formation of popular schools aimed at the poor classes, completely reformulating the medieval school and guaranteeing, for the first time and once and for all, the possibility of social ascension.

Keywords: Theology; philosophy; scholasticism; Renaissance; Humanism; Protestant Reformation; education; girls.

SUMÁRIO

Introdução	1
1. EDUCAÇÃO MEDIEVAL E A ESCOLÁSTICA	6
1.1 O imaginário cristão, a educação da aristocracia e do povo.....	7
1.2 Escolástica - a filosofia da Idade Média	11
1.2.1 A Gênese Escolástica	11
1.2.2 Escolástica e as escolas monacais, episcopais e palatinas	18
1.2.3 As Universidades	22
1.2.4 Efeitos da Universidade	24
1.2.5 Fé e razão	25
1.2.6 Faculdades de Artes e de Teologia	26
1.3 Escolástica nos séculos XI e XII.....	27
1.3.1 Anselmo de Aosta (de Cantuária / de Bec)	27
1.3.2 A centralidade do problema de Deus em Anselmo	28
1.3.3 A fé e a razão	28
1.3.4 Pedro Abelardo - vida e obras	29
1.3.5 Pedro Lombardo	30
1.4 A Escolástica no século XIII	31
1.4.1 Panorama políticossocial e instituições eclesiásticas	31
1.4.2 Alberto Magno	33
1.4.3 Tomás de Aquino	34
1.4.4 O ente real e a distinção entre essência e existência	37
1.4.5 João Duns Escoto.....	38
1.5 A Escolástica no século XIV	40
1.5.1 Guilherme de Ockham e a crise escolástica	40
1.5.2 Resultados do escolasticismo	43
1.5.3 O fim do pensamento medieval	43
1.5.4 Lorenzo Valla	44
1.6 Considerações.....	49
2. O MISTICISMO, O PENSAMENTO ESCOLÁSTICO E A REFORMA LUTERANA DEFLAGRADA: A BATALHA DE LUTERO CONTRA A PERMANÊNCIA DA ESCOLÁSTICA NO PERÍODO DE TRANSIÇÃO ENTRE IDADE MÉDIA E IDADE MODERNA	51

2.1 A mística de Mestre Eckhart (1260-1328).....	51
2.2 As consequências do misticismo.....	56
2.3 Reformadores pré-luteranos	57
2.3.1 John Wycliffe (1328-1384)	57
2.3.2 Jan Hus (1369-1415).....	60
2.3.3 Wessel Gansfort (1419-1489)	61
2.3.4 Girolamo Savonarola (1452-1498)	63
2.4 A Igreja no século XIV e na primeira metade do século XV	65
2.5 Martinho Lutero (1483-1546)	68
2.6 As 97 teses contra a Escolástica	74
2.7 As 95 teses contra as indulgências	76
2.8 O imaginário cultural da Reforma Luterana.....	77
3. A REFORMA LUTERANA E A EDUCAÇÃO DURANTE O PERÍODO DE TRANSIÇÃO ENTRE A BAIXA IDADE MÉDIA E A IDADE MODERNA.....	93
3.1 Monaquismo medieval.....	99
3.2 Monaquismo no Ocidente	101
3.3 A educação nos mosteiros.....	102
3.4 As escolas dos mosteiros.....	103
3.5 O cotidiano da sala de aula do mosteiro	107
3.6 A formação educacional de Martinho Lutero	110
3.7 Reforma e educação.....	115
3.8 A pedagogia de Lutero	123
3.9 A teologia de Lutero e a educação	125
3.10 A valorização religiosa do trabalho	131
3.11 Martinho Lutero e Humanismo	134
3.12 Lutero e a educação das meninas pobres.....	138
3.13 Considerações finais	154
Bibliografia.....	160

INTRODUÇÃO

Segundo Le Goff (2016, p.17), o Ocidente medieval surge a partir das ruínas do mundo do império romano sob o reinado de Rômulo César. A importância e o poderio de Roma, erigida sob a violência militar avassaladora das legiões, aumentou ao máximo o seu território conquistado e a ser defendido sob o signo da águia de Júpiter. Esse é o “espaço dilatado pelas conquistas até um perímetro máximo de defesa que ela se obriga, no século I, a encerrar por trás de *limes*¹, verdadeira muralha da China do mundo ocidental” (LE GOFF, 2016, p. 17).

Ainda segundo Le Goff (2016, p. 17), é em sua imensidão territorial intramuros que Roma “explora sem criar: nenhuma inovação técnica desde a época helenística, uma economia alimentada pela pilhagem, em que as guerras fornecem a mão de obra servil e os metais preciosos obtidos nos tesouros amealhados do Oriente”. A máquina imperial romana é, ao máximo, conservadora: “a guerra, sempre defensiva apesar das aparências de conquista; o direito, que se constrói sob o arcabouço dos precedentes e previne contra as inovações; o sentido do estado, que garante a estabilidade das instituições; a arquitetura, arte por excelência da morada” (LE GOFF, 2016, p. 17).

Com a crise do século III a unidade do mundo romano se desintegra, e tanto a cidade de Roma quanto a Itália já não são capazes de comandar as províncias, que a cada dia que se passa, vão tomando as rédeas de suas próprias conquistas: “espanhóis, gauleses, orientais invadem o Senado”, recorda Le Goff. “Os imperadores Trajano e Adriano são de origem espanhola, Antônio é de ascendência gaulesa; sob a dinastia dos Severo, os imperadores são africanos, as imperatrizes, sírias. O édito de Caracala concede, em 212, o direito da cidadania romana a todos os habitantes do Império” (LE GOFF, 2016, p. 18).

A respeito da situação caótica que Roma vai enfrentando com o passar do tempo, Le Goff afirma que:

A última grande guerra vitoriosa data de Trajano, e o ouro dos dácios, depois de 107, é o último grande alimento da prosperidade romana. Ao esgotamento externo acrescenta-se a estagnação interna e, antes de tudo, a crise demográfica que aguça a penúria da mão de obra servil. No século II, Marco Aurélio contém o assalto bárbaro ao Danúbio, onde ele morre em 180; o século III assiste a um ataque geral às fronteiras do *limes* que se apazigua menos pelos sucessos militares dos imperadores ilírios no fim do século e de seus sucessores do que pela trégua causada pela acolhida dos bárbaros admitidos no exército ou nas margens interiores do Império, como federados aliados: primeiros esboços de uma fusão que caracteriza a Idade Média. Os imperadores acreditam conjurar o destino ao abandonar os deuses tutelares,

¹ O conjunto das fortificações, delimitações e ocupações sistemáticas romanas nas bordas do seu império. Elas assumiram um papel estratégico, pois tinham como função conectar as diversas partes do império e incluir dentro de seus limites áreas de fácil colonização, automaticamente excluindo aquelas cujas condições de ocupação não eram favoráveis.

que faliram, pelo novo Deus dos cristãos. A renovação constantiniana parece justificar todas as esperanças: sob a égide de Cristo a prosperidade e a paz parecem retornar. Trata-se apenas de uma breve trégua. E o cristianismo é um falso aliado de Roma. As estruturas romanas são para a Igreja apenas um contexto ao qual se moldar, uma base na qual se apoiar, um instrumento para se afirmar. Religião de vocação universal, o cristianismo hesita em se encerrar nos limites de uma civilização determinada. Decerto ele será o principal agente de transmissão da cultura romana ao Ocidente medieval. Mas diante dessa religião fechada a Idade Média ocidental conhecerá também uma religião aberta, e o diálogo entre essas duas faces do cristianismo dominará esse período intermediário. Economia fechada ou economia aberta, mundo rural ou mundo urbano, fortaleza única ou casas diversas, o Ocidente medieval levará dez séculos para solucionar essas alternativas. (LE GOFF, 2016, pp. 18-19).

Para González (2014, p. 226), além das fronteiras do Reno e do Danúbio “uma multidão de povos agitava-se, pronta para irromper nos territórios romanizados. Esses povos, os quais os romanos chamam de “bárbaros”, seguindo o exemplo dos gregos, habitaram as florestas e os estepes da Europa Oriental durante séculos”, e essa realidade levava o Império Romano, desde sua gênese, a ser obrigado a proteger suas fronteiras contra os bárbaros construindo “fortificações acompanhando o Reno e o Danúbio”, e a edificar na “Grã-Bretanha uma muralha que separava os territórios romanizados dos que ainda estavam sob o domínio dos bárbaros” (GONZÁLEZ, 2014, p. 226). Para fortalecer e dar maior agilidade à defesa, as terras foram repartidas com os soldados, a fim de que vivessem como colonos naqueles locais estratégicos, com a condição de estarem sempre prontos para a guerrear caso fossem convocados. “Desse modo o Império Romano conseguiu proteger suas fronteiras até meados do século IV” (GONZÁLEZ, 2014, p. 226).

As invasões bárbaras do século V tiveram seu momento, o qual antecipou as transformações de ruptura com o passado antigo de forma violentamente contundente. Não há nada de diferente para o império romano com as invasões germânicas do século V. “Sem remontar aos cimbros e aos teutões derrotados por Mário no início do segundo século antes de Jesus Cristo, devemos lembrar que desde o reinado de Marco Aurélio (161-180) a ameaça germânica pesa permanentemente sobre o Império” (Le Goff, 2016, p. 19), caracterizando as invasões bárbaras como um dos elementos principais da crise no século III, como afirma Le Goff:

Os imperadores gauleses e ilírios do final do século III afastaram o perigo por algum tempo. Mas – para nos atermos à parte ocidental do Império – a grande incursão dos alamanos, dos francos e de outros povos germânicos que, em 276, assolam a Gália, a Espanha e a Itália do norte prefigura a grande investida do século V. Ela deixa feridas mal cicatrizadas – campos devastados, cidades em ruínas –, derruba a evolução econômica – declínio da agricultura, recuo urbano –, a recessão demográfica e as transformações sociais: os camponeses

são obrigados a se colocar sob o patrocínio cada vez mais intenso dos grandes proprietários, que se tornam também chefes de grupos militares; a situação do colono assemelha-se à do escravo. E às vezes a miséria do colono se transforma em rebelião camponesa: circunceliões africanos, bagaudas gauleses e espanhóis, cuja revolta é endêmica nos séculos IV e V. Também no Oriente aparecem bárbaros que avançarão e desempenharão papel muito importante no Ocidente: os godos. Em 269 são detidos pelo imperador Cláudio II em Nisch, mas ocupam a Dácia em sua estrondosa vitória sobre o imperador Graciano, em Andrinopla, em 9 de agosto de 378. Embora não tenha sido o acontecimento decisivo descrito com terror por tantos historiadores “romanófilos” – “Poderíamos parar aqui”, escreve Victor Duruy, “pois de Roma não resta nada: crenças, instituições, cúrias, organização militar, artes, literatura, tudo desapareceu” –, nem por isso é menor o trovão que anuncia a tempestade que submergirá o Ocidente Romano (Le Goff, 2016, p. 20).

Segundo McGrath e Packer (2018, p.20), houve muitos pagãos romanos que “atribuíram a queda do império à ascensão do cristianismo. Caso Roma se tivesse mantido fiel à sua religião tradicional, diziam, isso jamais teria acontecido”. Enquanto isso, no “Oriente, porém, o cristianismo seguia relativamente tranquilo, embora a rápida ascensão e disseminação do islã no oitavo século tenha resultado em sérias dificuldades no Norte da África” (MCGRATH, PACKER, 2018, p. 20).

Nichols (2013, p. 69), afirma que os lombardos, tribo germânica das mais rudes, conquistou o norte da Itália e estendeu seu domínio até o centro do país. “Os piratas escandinavos os normandos e os dinamarqueses atacavam a costa do Atlântico e a do Mediterrâneo”, os povos “normandos se apoderaram de territórios na França e no sul da Itália e, em 1066, conquistaram a Inglaterra. Os francos aumentaram muito seu domínio no norte da França e no oeste da Alemanha”. Os árabes, “inspirados por uma nova religião, o Maometismo”, liderados por Maomé, “adotou a guerra como meio de a propagar”, conquistando a Arábia, e após sua morte em 632, os árabes conquistaram “vasto império na Ásia ocidental”, depois o Egito, o norte da África e a Espanha. “Sua corrida para o Ocidente não foi interceptada até que encontraram um dos poderosos povos germânicos. Em 732, perto de Tours, na França central, os francos, sob o domínio de Carlos Martel, derrotaram os guerreiros do Islã, que tiveram de se retirar da Espanha”.

Cairns (2008, p. 143), considera que durante a era da Idade Média o poderoso Império Romano “fragmentou-se em três porções: a África do Norte muçulmana, o Império Bizantino asiático e as regiões europeias sob domínio papal”, e foi nesse momento que as “relações entre Igreja e Estado tornam-se importantes. Uma civilização europeia ocidental distinta emergiu do cristianismo e dos fundamentos clássicos”.

O autor ainda observa que a Era moderna deve muito à Idade Média:

Nessa época, os homens tentaram estabelecer uma civilização cristã em que o passado se integrava com o presente numa síntese significativa. A cultura clássica do passado, transformada pelo cristianismo, foi passada às tribos teutônicas pelas mãos da Igreja. É justamente essa síntese que falta à Era Moderna, razão por que o homem moderno luta contra a confusão e a possibilidade não só do caos intelectual, moral e espiritual como também material” (CAIRNS, 2008, p. 144).

Le Goff (2016, p. 37), relata que a desordem do mundo naquele momento era de tal magnitude que monges e bispos haviam se tornado versáteis em um mundo severamente desorganizado: “a seu papel religioso acrescentaram um papel político, negociando com os bárbaros; econômico, distribuindo víveres e esmolas; social, protegendo os pobres contra os poderosos; até militar, organizando a resistência ou lutando ‘com as armas espirituais’ quando as armas materiais já não existiam”. Nesse momento “os chefes eclesiásticos ratificam um retrocesso de espiritualidade e da prática religiosa: julgamentos de Deus, desenvolvimento inédito de culto às relíquias, reforço dos tabus sexuais e alimentares em que a mais primitiva tradição bíblica se alia aos costumes bárbaros” (LE GOFF, 2016, p. 38). Ainda entre a desordem a “Igreja busca sobretudo seu próprio interesse”.

Para Le Goff:

Enfim, desejando servir-se uns dos outros, reis e bispos se neutralizaram e se paralisaram mutuamente: a Igreja tenta conduzir o Estado e os reis tentam dirigir a Igreja. Os bispos erigem-se em conselheiros e censores dos soberanos em todos os domínios, empenhando-se em fazer com que os cânones dos concílios se transformem em leis civis, ao passo que os reis, mesmo os que se tornaram católicos, nomeiam os bispos e presidem a esses próprios concílios. Na Espanha, as assembleias conciliares tornam-se, no século VII, verdadeiros parlamentos do reino visigótico, impõem uma legislação antissemita, que aumenta as dificuldades econômicas e a insatisfação de populações que acolherão os muçulmanos, se não com fervor, pelo menos sem hostilidade. Na Gália, apesar dos esforços dos reis francos para confiar a laicos os cargos de sua casa e de seu governo, apesar da brutalidade de Carlos Martel, que confiscará parte dos imensos domínios eclesiásticos, a interpretação dos dois poderes é tal que a decadência da monarquia merovíngia e a do clero franco caminham juntas. Antes de ir evangelizar a Germânia, São Bonifácio deverá reformar o clero franco. Será o início do Renascimento carolíngio. O pontificado de Gregório Magno (590-604), o mais glorioso do período, é também o mais significativo. Eleito papa durante uma crise de peste negra em Roma, antigo monge, Gregório acha que as calamidades anunciam o fim do mundo, e para ele o dever de todos os cristãos é fazer penitência, desprender-se deste mundo e preparar-se para o que se aproxima. Ele pensa em estender a cristandade, em converter, quer se trate de anglo-saxões ou de lombardos, apenas para melhor cumprir seu papel de pastor a quem o Cristo do juízo final pedirá constantemente prestação de contas de seu rebanho. São Bento, ou seja, a renúncia monástica, e Jó, ou seja, o despojamento integral e resignação, são os modelos que ele apresenta em sua obra de edificação espiritual. “Por que continuar a colheita quando o lavrador não sabe sobreviver? Que cada um

considere o curso de sua vida e então compreenderá que o pouco que tem lhe é suficiente.” As palavras do pontífice que terá tanta influência são também uma abertura na Idade Média, tempo de desprezo pelo mundo e recusa da Terra. (LE GOFF, 2016, pp. 38-39).

No decorrer desse momento de enfrentamento severo entre os povos bárbaros e o Império Romano – sob o reinado de Rômulo César –, em declínio cada vez mais acelerado em sua meridiana extensão territorial jamais vista na história e com suas legiões sofrendo baixas inimagináveis em batalhas épicas e ferozes que desestabilizam como nunca antes o poder da máquina de guerra imperial, já que batalhas importantes não eram vencidas desde Trajano, em 107, além da progressiva e cadenciada falência do brutal sistema de mão de obra escrava juntamente com a crença de que os imperadores selaram o trágico destino de Roma por conta de terem abandonado os deuses do panteão greco-romano pelo Deus único cristão, formam o pano de fundo de uma época que caracterizará, também, a desordem da Igreja nesse momento de transição, com suas rupturas e continuidades entre o mundo antigo e o medievo que se estenderá até o século XV, período de mais uma transição histórica, agora entre a Idade Média e o mundo moderno.

Tal período de transição levará a Igreja do poder atemporal a se fundir ao poder temporal, ao poder político e, por consequência, a se confundir em relação às suas atribuições espirituais: sua teologia, suas questões de fé, serão embebidas por ritos, rituais, credences, superstições, penitências, interesses particulares do clero, crise moral, ganância, a busca incessante ao poder por meio da simonia, a filosofia de Aristóteles – com o sistema de pensamento que surgirá na Europa por volta do ano 1200, baseado na filosofia grega aristotélica cujo pensamento e reflexões não abarcavam a ideia do Deus cristão – e tantas outras questões que farão do cristianismo dos primeiros três séculos de evangelização bíblica apoiada nas Escrituras e na graça de Deus, uma religião de obras, regras e medo do além resultantes da incertezas em relação ao perdão de pecados e à salvação da alma do homem e da mulher do medievo.

O inevitável e melancólico retrocesso espiritual e prática religiosa vigente conduz essa nova Igreja ao declínio que terá como palco os quase mil anos seguintes, envolvendo a população de toda Europa: o Deus que julga o mundo com severidade, o acelerado desenvolvimento do culto às relíquias até então jamais visto, o purgatório, as penitências, as indulgências e a intensa defesa e manutenção dos tabus sexuais e alimentares revela o período em que a mais primitiva tradição bíblica se alia aos costumes dos povos bárbaros.

Todo esse mecanismo de desvios da Igreja romana desencadeará, com a questão das indulgências, na Reforma Protestante, iniciada pelo monge agostiniano Martinho Lutero, que terá como sua maior inimiga a Escolástica, sistema de pensamento que se tornará hegemônico na teologia da Igreja europeia a partir do século XIII.

1. EDUCAÇÃO MEDIEVAL E A ESCOLÁSTICA

Segundo Cambi (1999, p. 145), a identidade europeia foi alimentada pelos ideais cristãos “nutrindo seus ideais políticos, seus critérios econômicos, suas normas éticas e estruturando aquele imaginário social que os pregadores e os artistas evocavam, sancionavam, difundiam e que a instituição-chave dessa sociedade”, a Igreja católica romana medieval, “reelaborava constantemente por meio de dogmas e ritos, organizações sociais e culturais, figuras carismáticas e obras de propaganda”.

Cambi (1999, pp. 145-146) afirma que:

A Igreja foi o “palco fixo” por trás do qual se moveu toda a história da Idade Média e um dos motores do seu inquieto desenvolvimento (ao lado do Império e das cidades), talvez o motor por excelência. A Europa, de fato, nasceu cristã e foi nutrida de espírito cristão, de modo a colocá-lo no centro de todas as suas manifestações, sobretudo no âmbito cultural. Caso exemplar é o da educação que se desenvolve em estreita simbiose com a igreja, com a fé cristã e com suas instituições eclesásticas que – enquanto acolhem os *oratores* (os especialistas da palavra, os sapientes, os cultos, distintos dos *bellatores*, e dos *laboratores*) – são as únicas delegadas (com as corporações no plano profissional) a educar, formar e a conformar.

O autor afirma que é a partir da Igreja que florescem os modelos educativos medievais e suas práticas de formação organizando as instituições *ad hoc* (“para essa finalidade”) e de onde vêm as intervenções e se discutem as práticas e modelos a serem adotados.

Luzuriaga (2001, p. 70), afirma que o advento da educação cristã mudou e transformou os rumos da história ocidental e, por consequência, sua relação com a educação pode ser reconhecida por oito pontos:

1º Reconhecimento do valor do indivíduo como obra da divindade. 2º Superação dos limites de nação e Estado e criação da consciência universal humana. 3º Fundamentação das relações humanas no amor e na caridade. 4º Igualdade essencial de todos os homens, seja qual for a posição econômica ou classe social. 5º Valorização da vida emotiva e sentimental sobre a puramente intelectual. 6º Consideração da família como a mais imediata comunidade pessoal e educativa. 7º Desvalorização da vida terrena presente ante o além, e, portanto, subordinação da educação à vida futura. 8º Reconhecimento da Igreja como órgão de fé cristã e, logo, como orientador da educação.

Para Luzuriaga (2001, p. 72), a educação dos mosteiros merece um capítulo à parte pela sua grande importância no medievo com ecos na modernidade. O autor relata o início da educação monástica como surgida no Oriente por meio dos primeiros mosteiros que recebiam noviços, aos quais eram dados “educação mais ascética e moral do que intelectual”, além de que esses moços deveriam ler as “Sagradas Escrituras”.

Na Regra de São Pacômio (320-340) havia a ordem de que “se um ignorante entrar num mosteiro, dar-se-lhe-ão a aprender vinte salmos ou duas epístolas. Se não souber ler, aprenderá com um monge letrado, com três horas de aula por dia, letras, sílabas, nomes” (LUZURIAGA,

2001, p. 72). A Regra de São Basílio prescrevia que fossem admitidos “desde a primeira infância os meninos levados pelos pais ou órfãos, para ensiná-los a ler e conhecer a Bíblia” (LUZURIAGA, 2001, p. 73), o que era recomendado por São João Crisóstomo, por volta de 375, “mas toda essa educação, como a anterior, continua reservada a certa minoria; naquela, de eclesiásticos; nesta, de monges” (LUZURIAGA, 2001, p. 73). Essa educação também era realidade nos “conventos de monjas, a quem se obriga a aprender a ler, a entregar-se à leitura e à cópia de manuscritos” (LUZURIAGA, 2001, p. 73). É a Regra de São Bento o apogeu do movimento da educação monástica e modelo a esse tipo de educação por todo o continente europeu. A norma era “a leitura dos textos sagrados durante a refeição dos monges; a admissão de meninos para educar; o trabalho dos monges, pois ‘a ociosidade é o inimigo da alma’ e dispõe sobre horas de leitura fora das refeições, em livros da biblioteca que deve haver no convento” (LUZURIAGA, 2001, p. 73), além de estabelecer um inspetor para vigiar a fim de que as leituras se façam. A “ordem dos beneditinos chegou a converter-se em verdadeiro centro de cultura e educação” do medievo (LUZURIAGA, 2001, p. 70).

Cambi (1999, pp.145-146), afirma também que da mesma forma a escola, como até hoje ela existe e impacta a sociedade em todo o mundo, é produto da era medieval, com sua estrutura conectada ao professor que ensina vários alunos de diversas procedências e respondendo por sua “atividade à Igreja ou a outro poder (seja ele local ou não); as suas práticas ligadas à *lectio* e aos *auctores*, à discussão, ao exercício, ao comentário, à arguição etc.; as suas práxis disciplinares (prêmios e castigos) e avaliativas” procedem dessa época e da dinâmica da organização dos estudos tanto nas escolas monásticas e catedrais quanto nas universidades. Procedem, também dessa época, “alguns conteúdos culturais da escola moderna e até mesmo contemporânea: o papel do latim; o ensino gramatical e retórico da língua; a imagem da filosofia, como lógica e metafísica”.

1.1 O imaginário cristão, a educação da aristocracia e do povo

Cambi (1999, p. 146) destaca um “campo social educativo que é central no mundo medieval” o qual, segundo pesquisadores históricos da atualidade distinguem como fundamental: o “imaginário, instituído por múltiplas vias (linguísticas, escritas e orais também, mas sobretudo iconográficas) e estruturado em torno do valor religioso resumido na forma cristã e tão solidamente organizado de modo a dar o perfil a toda uma cultura”.

Sobre o imaginário cristão, o autor afirma que está ligado a uma:

imagem do mundo como ordem, desejada por Deus e estabelecida de uma vez por todas, invariável, definitiva, sempre justa; qualquer rebelião contra esta ordem dá lugar ao pecado, a um desvio culpado que deve ser expiado, e a Igreja é a depositária do poder de expiação, de perdoar e impor sanções, até a

sanção suprema de excomunhão que, pondo o indivíduo fora da comunidade cristã, priva-o de todo direito e de todo o poder. (CAMBI, 1999, pp. 146-147).

Em relação à sociedade, o autor afirma que ela é iluminada pelos dois sóis medievais (a Igreja e o Império) os quais devem sempre se combinar em uma relação hierárquica (certos grupos com prioridade dada à Igreja e outros grupos ao Império).

Em relação à mentalidade, Cambi (1999, p. 147) considera que, à época, a visão de mundo da aristocracia e do povo é entendida sob o prisma de uma tentativa diária de:

superação da vida mundana (que é experiência do pecado, “vale de lágrimas”, exílio espiritual etc.) no valor religioso e nos parâmetros da renúncia, de *meditatio mortis*”, da expectativa escatológica que isso implica: o homem medieval, embora bem arraigado no seu âmbito local de vida e alimentado por aquelas paixões tenazes, olha para o alto, para a vida da fé e a purificação da experiência religiosa (pensa-se em Dante e na sua Divina Comédia); é um homem passional, nutrido de espírito jocoso, mas também de espírito trágico, lacerado entre possessão carnalidade, espírito de vingança e misticismo, elevação espiritual, ética do sacrifício; é um homem que vive em uma realidade entremeada de mitos e ritos e que na ritualidade (desde aquela do torneio até aquelas das penas capitais, das festas religiosas e civis – como o Carnaval) descobre um dos cânones da convivência social.

Cambi (1999, p. 147) entende que nesse sentido de mundo em que o homem medieval está inserido há um duplo imaginário, um para o aristocrata e outro para o povo pobre que é transmitido de formas diferentes. O imaginário aristocrático é difundido por meio do livro, enquanto o imaginário popular, por intermédio da palavra, da imagem, do rito. O imaginário aristocrático está atrelado a uma visão mística e teológica do cristianismo “voltada para valorizar ora os aspectos voluntários e de adesão por fé, ora, pelo contrário, os aspectos racionais, dando espaço a uma elaboração minuciosa da fé segundo um modelo lógico e sistemático”. O imaginário do povo pobre é definido por uma cultura popular de simplificação da mensagem cristã e rechaça a “formalização/ritualização dos comportamentos humanos [...] para olhar também para o ‘baixo’ do homem, o corpo, o sexo, a irreligiosidade, o cômico, restituindo-lhes cidadania e colocando-os como “valores subversivos” (por exemplo, o Carnaval)”. Essa simplificação da mensagem religiosa cristã é confirmada nos pregadores que utilizam sua linguagem geralmente grave, ou até mesmo violenta, ou então “nos ciclos pictóricos que ilustram os conteúdos da fé, mas em geral com intenções de evocar o terror, provocar temores ou esperanças” como se pode encontrar nas figuras do Inferno, do Paraíso e do Purgatório, este, instituído durante uma “fase de laicização da vida europeia por volta de 1200” (CAMBI, 1999, p. 148).

Ainda segundo Cambi (1999, p. 148), os processos educativos são utilizados para difundir esse complexo imaginário no qual os “pregadores educam com sua palavra profética e como moralistas, querendo incidir sobre os costumes através da evocação do pecado e da referência ao arrependimento”, e essa palavra dos pregadores “tende a tornar-se palavra de mestres de vida moral” e esses pregadores são tanto os pontífices quanto os monges, no momento que “falam com povo”.

Francisco de Assis é o pregador da mais alta “religiosidade medieval pauperista” (CAMBI, 1999, p. 148), mas que depois de seu falecimento foi “normalizada para poder ser difundida sem traumas pela igreja e depurada, portanto, de seus aspectos mais radicais e sobretudo heréticos” (CAMBI, 1999, p. 148).

Conforme relata Cambi (1999, p. 148), esses processos educativos atuam também sobre os “ciclos pictóricos (da vida de Cristo, de Maria, de São Francisco ou de Santo Agostinho etc.) contém lições de vida moral e codificam comportamentos exemplares, exaltando-os pelo poder da imagem”. A literatura medievla também educa, por exemplo, com a *Vida nova* e a *Comédia* de Dante, pois são duas obras que “tratam de experiência de formação que precisam ser comunicadas para educar, para transformar comportamentos, para operar regenerações interiores [...] agem ainda mais as hagiografias dos santos, as coletâneas de meditações e de poesias religiosas etc.”

A respeito do cuidado educativo que o medievo dedica ao imaginário, Cambi (1999, pp. 148-149), afirma que isso:

Nos indica não só a alta taxa de ideologia que atravessa aquela sociedade (feudal e depois mercantil), agregando ao aspecto religioso uma visão do mundo que sutilmente se difunde, modelando expressões e comportamentos, temores e esperanças, convicções e ações, como também o caráter autoritário, dogmático, conformista dessa ação educativa, da qual são depositadas as classes cultas e dotadas de poder – os *oratores*, os eclesiásticos *in primis* –, que agem por meio de muitos instrumentos (da palavra à imagem, ao rito etc.), de modo “microfísico” (ou “micropsíquico”), construindo um tecido uniforme e profundo (que age na profundidade do indivíduo) na vida social, um tecido persistente e que nem mesmo as aventuras do Moderno conseguirão transformar completamente e muito menos remover. A visão religiosa-cristã do mundo, edificada na Idade Média, permanece também como o fator central no politeísmo ideológico do Moderno, no qual desempenha – especialmente no nível popular – um papel de consciência arquetípica da coletividade.

Quanto a educação do povo, Cambi (1999, p. 166) lembra de que como já era natural no mundo antigo e como já havia sido teorizado na República de Platão, a educação do povo se dava, essencialmente, por meio do trabalho. “Era o aprendizado, na oficina ou nos campos, que, desde a idade infantil, dava uma formação técnico-profissional e ético-civil ao filho do povo”.

É na Idade Média – a partir do ano Mil – que apareceram uma série de novas tecnologias como o moinho de água, a técnica agrícola de três campos que trazia maior produção de alimentos, a bússola, o peitoral para os cavalos que puxavam outro instrumento agrícola que revolucionou a produção que foi a charrua etc., mas no que se refere a relação de trabalho, continua sendo servil e apenas “mais tarde, com as corporações, sofrerá uma transformação radical e uma elevação cultural e social”. Essa relação servil era um misto de completa dependência e autoritarismo sem qualquer traço de liberdade, de autodeterminação em relação à liberdade e a mobilidade profissional ou social.

Nessa sociedade feudal, salvo para os monges e eclesiásticos que procediam de quase todas as classes sociais, o trabalho era definido pela família e sua tradição, além da condição social. A educação de reprodução das técnicas, das classes, das relações sociais sem a valorização à inovação era o que se realizava nos locais de trabalho. A Igreja era quem administrava para o povo, por meio dos domingos e festas cristãs, tanto o tempo de trabalho quanto o tempo de descanso. Esse tipo de controle social por meio da religião e por intermédio de ritos e festas que “incidiem profundamente sobre o imaginário mediante todo um sistema de signos e de símbolos que enredavam a experiência do sujeito, valorizando figuras, estilos de vida, comportamentos, mas também suscitando temores, expectativas, exaltações” (CAMBI, 1999, p. 166).

Para Cambi (1999, pp. 166-167) o controle era poderoso sobre o povo pois, por exemplo, por meio da contemplação de imagens além-túmulo na arte religiosa, invocava o medo e o horror sobre os sofrimentos do Inferno que confirmavam os pecados representados além de, também, celebrar os prazeres eternos do Paraíso, “criando no imaginário do fiel que observa as representações nas igrejas uma carga de desejo, uma necessidade de realizar para si aquela “vida beata” e, portanto, um crescimento religioso”. Outro exemplo é a *História social da família e da infância*, de Ariès², “dedicado à história da infância, na lenta afirmação de uma imagem da Sagrada Família e do Menino Jesus, que vêm criar no imaginário coletivo uma valorização da vida, da família e da infância”, as orações que determinam práticas em várias horas do dia, às festividades, os cânticos “que acompanham as cerimônias e exaltam a oração” que também promove e educa o povo segundo a visão religiosa do medievo. *A Imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis, também importante e indispensável como manual de formação espiritual, mesmo que esse tipo de material educativo fosse dirigido aos “*clerici* – e não ao povo, que

² O Historiador francês Philippe Ariès foi um dos pioneiros na utilização da fonte iconográfica para analisar as representações que a sociedade medieval fazia de si mesmo. O seu trabalho ajuda muitos pesquisadores, sobretudo das ciências humanas e sociais, nas teorizações sobre a infância.

simplesmente trabalhava, elementos dessa espiritualidade penetravam também no mundo popular: nas narrativas, nos cânticos, nas lendas. E educava o povo”.

1.2 Escolástica - a filosofia da Idade Média

1.2.1 A Gênese Escolástica

Segundo George (2017, p. 55), desde a “tomada de Jerusalém pelos invasores islâmicos (638) até sua retomada pelos cruzados cristãos (1099)”, toda a produção e reflexão teológica da Igreja era “trabalho dos monges, cujo estudo da Bíblia, dos pais da igreja e da literatura clássica fazia parte de sua devoção à vida contemplativa”. George afirma que em relação à teologia, “a fé encontra-se sempre por ser compreendida: *fides quaerens intellectum*. Não procuro entender para crer, mas creio para entender. O equilíbrio apropriado entre a fé e a razão, de um lado, e entre a natureza e a graça, de outro” resultando na “hesitante preocupação da teologia escolástica desde a época de Anselmo até a reforma” (GEORGE, 2017, p. 55).

Walker (2006, p. 376), afirma que é no início do período do medievo que os eruditos, na maioria das vezes, reproduzem as reflexões, conceitos e ensinamentos dos pais da Igreja, principalmente, de Agostinho de Hipona (354-430) e Gregório Magno (?-604). Além disso, dos anos 800 até muito depois de 1000, a “educação do norte dos Alpes foi primariamente de caráter literário, baseada no estudo da gramática e da retórica” (WALKER, 2006, p. 376), além do fato de que a Europa sofreu invasões dos vikings, muçulmanos e húngaros (magiares), pelas regiões norte, sul e leste e, dessa forma, no “domínio do pensamento, houve pouco ímpeto ou oportunidade para a atividade filosófica e especulação teológica” (WALKER, 2006, p. 376).

Entretanto, quando a Europa ocidental finalmente se livrou das invasões, ocorre um considerável aumento de escolas, principalmente na França, trazendo um novo momento educacional no qual florescem interesses na lógica, ou dialética, e na “aplicação do método lógico aos problemas filosóficos e teológicos. O resultado foi um novo e fértil desenvolvimento intelectual que culminou nas impressionantes sínteses teológicas (*summae*) do século treze” (WALKER, 2006, p. 376). Como a origem desse movimento se deu nas escolas, passou a ser chamado de escolasticismo.

Os termos escolasticismo e escolástica vêm, por meio do latim, da palavra grega *scholé*, que significa *o lugar onde se aprendia*. O termo escolástico foi empregado aos professores na escola ou na corte de Carlos Magno e aos eruditos do medievo que aplicavam a filosofia ao estudo da religião cristã a fim de buscarem “provar a verdade vigente através de processos racionais em vez de buscarem uma nova verdade” (CAIRNS, 2008, p. 207).

Clouse e col. (2023, p. 172), consideram a escolástica como um “método distinto de reflexão teológica e filosófica das escolas medievais” que “procurava reconciliar a revelação

cristã com a filosofia de Aristóteles, que havia sido transmitida para a Europa ocidental através dos muçulmanos e judeus da Espanha e do sul da Itália”. Era um método que utilizava fontes variadas como realismo platônico o qual “afirmava que havia ideias (universais) na mente de Deus – formas ou essências perfeitas como cadeira, homem, honra e árvore – e coisas (específicas) que as pessoas percebiam na realidade”.

Clouse e col. (2023, p. 172), afirmam que o sistema aristotélico se mostrou de grande importância e os filósofos tiveram contato com esse sistema a partir de 1200, baseado “completamente na razão e operava sem referência ao Deus cristão”. Os conceitos como o do “transformador primário, movimento eterno, a negação da criação e da providência, incerteza sobre a imortalidade da alma e uma moralidade baseada apenas na razão eram extremamente perturbadores para as pessoas naquele tempo” (CLOUSE e col., 2023, p. 172).

Klein (2007, p. 169), confirma a informação de que escolástico era o termo utilizado desde a época de Carlos Magno e que o método escolástico passou a “significar principalmente a reflexão teológica racional, filosófica, sobre os conteúdos da Revelação, em outros termos, a relação em fé e razão”. Por sua vez, a patrística já privilegiava o “platonismo e o neoplatonismo na teologia”, enquanto a “Escolástica, no seu auge, (séculos XII e XIII), a filosofia de Aristóteles”.

Para McGrath (2021, p. 68), o escolasticismo “ênfatizou a justificação racional da crença religiosa bem como a apresentação dessas crenças de forma sistemática”, portanto, infere-se que o escolasticismo não se trata de um sistema de crenças específico, mas um modo de sistematização da teologia com a filosofia clássica.

Embora o escolasticismo não tenha sido um sistema específico de crenças, o movimento caracterizou-se como um sistema intelectual que produziu debates a respeito da filosofia e da teologia no medievo, embora grande parte dos pensadores humanistas do século XVI classificassem tal abordagem como especulação intelectual sem a menor utilidade à teologia.

A escolástica ou o escolasticismo podem ser definidos como “a tentativa de racionalizar a teologia para que se sustente a fé com a razão. A teologia seria então, tratada de uma perspectiva mais filosófica do que bíblica” (CAIRNS, 2008, p. 207).

Para Monroe (1983, p. 118) escolástica é a “denominação dada ao tipo intelectual, portanto de educativa, que predominou do século XI ao XV, inclusive”. E ainda influenciou e “contribuiu muito para a criação das universidades [...], produziu uma vasta literatura de características próprias [...] tinha seu objetivo definido, embora limitado” (MONROE, 1983, p. 118).

Walker (2006, p. 376) considera que no século XI surge uma nova classe de magistrados que atuam da educação, mas agora com natureza profissional: “o mestre peripatético ou itinerante (*scholasticus vagans*), que se deslocava de lugar em lugar e atraía estudantes por seu magnetismo pessoal e argúcia dialética”. Os mestres peripatéticos manifestavam notável papel de liderança com sua mobilidade, algo até então nunca visto, “contrastando com a ‘estabilidade’ dos teólogos monásticos tradicionais – espelhava a vitalidade e inquietação intelectual da primeira grande época do escolasticismo”. Pedro Abelardo foi o erudito que melhor se evidenciou, apesar de que essa característica já havia sido notada em Anselmo de Besate (ca. 1050).

Walker (2006, p. 377) também considera que:

Conquanto o escolasticismo, portanto, fosse o tipo de pensamento típico das escolas e mestres medievais, tal definição é muito abrangente para ser de bastante utilidade. É também enganosa, uma vez que nem todas as escolas e nem todos os mestres eram “escolásticos” no sentido estrito. A teologia ensinada nas escolas monásticas, sob a tutela de um abade ou outro diretor espiritual, era dedicada ao estudo da Bíblia e dos pais da igreja, dentro do contexto do ciclo diário da adoração monástica. Ela era de inclinação predominantemente contemplativa ou “mística” e seu objetivo era a “sabedoria” (*sapientia*) – uma experiência prática das realidades do mundo celestial e compromisso pessoal em relação a elas. O monge estudava um livro, sobretudo a Bíblia ou “página sagrada” (*sacra pagina*), lendo-o em voz alta, uma vez que se compreende apenas o que se ouve, e meditando ou refletindo sobre ele, e desse modo fixando-o na mente e no coração de forma a colocar seu ensino em prática. Bernardo de Claraval foi um típico teólogo monástico (um fato que explica parcialmente sua hostilidade para com Abelardo).

Por sua vez, em relação à teologia escolástica, Walker (2006, p. 377) explica que:

A teologia escolástica, por outro lado, era ensinada principalmente nas escolas das catedrais urbanas, onde os clérigos que já haviam sido preparados nas artes liberais eram preparados para uma vida pastoral ativa no mundo, sob a direção de um *scholasticus*, ou professor. Tudo era em grande parte de inclinação especulativa ou “teórica” e tinha como propósito a obtenção de “conhecimento” (*scientia*), ou verdade logicamente defensável. Estudava-se a Bíblia, e as autoridades aprovadas, pelo uso do método dialético ou “questionador”. Pedro Abelardo e Pedro Lombardo foram eminentes teólogos escolásticos do século doze. Certamente, não havia separação absoluta entre a teologia monástica e a escolástica. Anselmo de Cantuária combinou algo de ambos os modos de fazer teologia, conduzindo uma rigorosa investigação dialética dos ensinamentos cristãos básicos dentro de uma estrutura de meditação sobre a Escritura Sagrada e a oração pela iluminação divina.

Walker (2006, p. 378) afirma, ainda no campo da teologia cristã:

onde a revelação bíblica era percebida como algo concedido de uma vez por todas a mentes maculadas pelo pecado, o método dialético não presumia gerar novas verdades. Seu propósito expresso, em lugar disso, era analisar, explicar e defender a fé cristã como um corpo de verdades divinamente reveladas

(*corpus doctrinae*) depositado na Sagrada Escritura e transmitido pelos mestres autorizados da igreja. A fé cristã, segundo os escolásticos, não é um convite ao obscurantismo intelectual; os crentes estão obrigados a compreender aquilo que já creem ser verdadeiro. Os teólogos escolásticos, porém, diferiam entre si quanto ao grau ao qual eles sustentavam ser a revelação cristã susceptível a tal verificação e discussão racional, bem como em sua avaliação da capacidade de razão em penetrar as verdades reveladas. Eles também diferiam quanto ao grau ao qual concediam à razão, ou à filosofia, autonomia relativa em face da fé ou da teologia.

Skinner (1996, p. 71) afirma que “os alicerces da escolástica começaram a ser lançados com a gradual redescoberta do *corpus* central das obras filosóficas de Aristóteles”. A partir do início do século XII, por meio do Califado de Córdoba, uma volumosa quantidade de textos importantes de Aristóteles oriundos de traduções árabes passou a integrar a Europa. Foi por intermédio dos esforços de alguns eruditos como o bispo Raimundo de Toledo, que “essas obras não demoraram a ser traduzidas para o latim, processo que rapidamente levou à transformação dos cursos de artes liberais³ na maior parte das principais universidades da Europa mais ao Norte”.

A associação da razão aristotélica com a fé buscava experimentar o contato direto com a verdade em um período do medievo em que essa junção ganhava cada vez mais notoriedade e centralidade na explicação dos elementos teológicos.

Para Cairns (2008, p. 207), essa associação só veio a ser realidade, sobretudo como causa principal do surgimento do escolasticismo, por conta do surgimento na Europa da filosofia de Aristóteles. O autor considera que com “exceção de algumas traduções de partes da filosofia de Aristóteles feitas no século V por monges liderados por Boécio, pouco se conhecia sobre sua filosofia até que traduções feitas por William de Moerbeke (1215-1286) de fontes judaicas ou árabes” viessem a ser descobertas na Europa ocidental no século XI. Também foram introduzidas, através da Espanha, por volta de 1200, traduções de Aristóteles feitas pelo filósofo árabe Averróes (1126-1198) e, na mesma época, traduções do rabino e filósofo judeu Moisés Maimônides (1135-1204) também começaram a aparecer no Ocidente.

Cairns (2008, p. 209), afirma que outro fator pode ser entendido como causa da expansão do movimento escolástico: as ordens mendicantes que surgiam à época demonstraram grande interesse em utilizar da filosofia no estudo da revelação bíblica. “Tomás de Aquino, o grande escolástico, e Alberto Magno, seu mestre, eram dominicanos; Guilherme de Occam e Boaventura eram franciscanos”, exemplifica.

³ Artes liberais – assim chamadas porque, na Roma antiga, seus estudos eram reservados aos *liberi*, homens livres. (SHELLEY, 2018, p.220).

Cairns (2008, p. 209) vê o início da expansão do movimento universitário no século XII como um local de abrigo e desenvolvimento para o novo movimento intelectual europeu; “tanto é que as universidades logo centralizaram seus currículos em torno do estudo da teologia pela ajuda da lógica e da razão. A universidade de Paris tornou-se o centro principal do escolasticismo no tempo de Abelardo”.

A primeira metade da Idade Média trouxe uma característica dominante no que se refere à vida intelectual, conforme Monroe (1983, p. 119):

A atitude de obediência indiscutível à autoridade, de passividade a todas as doutrinas, declarações ou incidentes sancionados pela igreja, de dependência das verdades formais dogmaticamente estabelecidas, de hostilidade a todo estado de dúvida, de investigação ou inquérito, considerado como errado e pecaminoso em si mesmo. Por volta do século XI tornou-se inevitável uma nova atitude. Opiniões heréticas do Oriente tinham-se infiltrado no Ocidente e tinham de ser enfrentadas tanto pela argumentação quanto pela força. Homens de excepcional cultura como João Scotus, do século IX, haviam suscitado questões que não podiam mais ser ignoradas. O estudo da dialética que recebera novo impulso, sem precedentes desde o tempo de Rabano Mauro, estimulava o interesse pela atividade intelectual e pela formulação e definição lógica das crenças religiosas. O movimento das Cruzadas rompera o isolamento e a rusticidade dos povos do Ocidente fazendo-os entrar em contato com a variedade de crenças do Oriente. Todas as mudanças estimularam novos interesses intelectuais e impuseram a definição de crenças religiosas em novos termos.

Dessa forma, o objetivo principal “dos escolásticos – como esses mestres são, por vezes chamados – era duplo: conciliar a doutrina cristã à razão humana e organizar os ensinamentos da Igreja em um sistema ordenado” (SHELLEY, 2018, p. 219), além de calar todo o tipo de controvérsia ou dúvida por meio do argumento racional.

Segundo Monroe (1983, p. 119), a fé ainda era considerada muito superior à razão tendo o *credo ut intelligam* (creio para compreender), de Anselmo de Cantuária, como princípio dominante durante todo o tempo em questão. “As doutrinas da Igreja estavam formuladas há muito; competia agora analisá-las, defini-las e sistematizá-las”, pois a escolástica buscava a todo custo desenvolver a capacidade intelectual de formular as crenças cristãs em um sistema lógico a fim de defender essas crenças de todos os argumentos contrários a elas; “o alvo da escolástica era sistematizar o conhecimento, dando-lhe formas científicas”.

A respeito do conteúdo da escolástica, Monroe (1983, p. 120), afirma que:

A escolástica constituiu uma completa redução do pensamento religioso à forma lógica. Como esta organização decorreu inteiramente das obras de Aristóteles, a escolástica é definida, frequentemente, como a união das crenças cristãs com a lógica aristotélica. Todos os outros ramos do conhecimento eram subordinados à religião. Todo conhecimento legítimo deveria ser sancionado pela Igreja, devia apresentar a possibilidade de ser situado no sistema de pensamento escolástico e reduzir-se à forma lógica adequada. Isto era a tarefa

dos escolásticos. Os interesses principais da época visavam às grandes doutrinas da Igreja referentes à remissão dos pecados, à predestinação, à Trindade, ao livre-arbítrio e à doutrina da eucaristia. A interpretação filosófica adequada a estas e a doutrinas semelhantes, a redução de todas a um sistema harmônico, sua apresentação com respostas ortodoxas e todas as objeções do ponto de vista não-ortodoxo, constituem a literatura escolástica.

Sobre os méritos e deméritos da educação escolástica Monroe (1983, p. 126) vai considerar que:

A primeira grande limitação dos escolásticos, suficiente para merecer a condenação do pensamento moderno, é que eles nunca se detiveram para inquirir a respeito da validade do material com o qual manejavam ou certificar-se se dispunham de todos os dados antes de tentar a conclusão. Uma segunda limitação, a que já fizemos referência, é que o material com que eles lidavam era abstrato e metafísico e não tomava conhecimento do concreto e do físico. As verdades que alcançavam possuíam apenas valor formal. Tais verdades afetavam, principalmente, a vida de pensamento e só, indireta e remotamente, a conduta do povo. Uma outra marcada limitação dos escolásticos residia no fato de que muitas de suas discussões serem desprovidas de qualquer base real sem conexão com o mundo concreto e a vida de cada dia, nem validade para o mundo do pensamento. A maior parte delas consistia em discussões intermináveis e inúteis a respeito de palavras e termos. Esta crítica se aplica até mesmo aos grandes escolásticos. Porém muito do desprezo moderno por eles baseia-se na incompreensão de seus pontos de vista e de seus interesses. Para eles, a todas as questões deviam ser dados uma forma filosófica e um sentido teológico. Os problemas triviais e mesmo sacrílegos, que são tão frequentemente citados para indicar a puerilidade e a extrema inutilidade do saber escolástico, feriam, na realidade, assuntos considerados de importância vital mesmo nos nossos tempos. “Quantos anjos podem ficar de pé na ponta de uma agulha?”, “Deus pode construir duas montanhas sem o vale que as separa?”, “O que acontece quando o camundongo come a hóstia sagrada?”

Essa “inutilidade do saber escolástico” de Monroe (1983, p. 126), não pode se tornar algo radical ao ponto de rechaçarmos todo o período escolástico e seu conteúdo produzido. Para Cairns (2008, p. 214), não devemos desconsiderar totalmente os escolásticos como “dialéticos perdidos em minúcias, porque pelo mesmo motivo se pode condenar os cientistas modernos, cavadores de fatos sem nenhuma noção de integração ou de moral no uso dos seus fatos”.

Em última instância, o que distinguiu o escolasticismo foi sua investigação por meio de um método comum de questionamento no qual se busca e se defende a verdade filosófica e teológica por intermédio da dialética ou lógica aristotélica. Esse método dialético era possível por meio de três etapas: “a apresentação de uma questão (*quaestio*), seguida pela argumentação a favor e contra as respostas propostas por autoridades anteriores (*disputatio pro et contra*), terminando em uma conclusão que é logicamente justificada (*sententia*)” (WALKER, 2006, p. 378).

O maior representante do movimento foi o italiano São Tomás de Aquino, o “Príncipe da Escolástica”, método de pensamento crítico que influenciou as universidades medievais e até hoje está vivo em meio ao ambiente acadêmico.

Com o surgimento e desenvolvimento do cristianismo, o pensamento filosófico recebe sua grande transformação em relação ao modo de pensar, e a Escolástica foi o período da filosofia medieval em que a filosofia de Aristóteles e a união entre fé e razão foram cruciais para a interpretação teológica ao ponto de haver um ditado que dizia: “É impossível ser teólogo sem Aristóteles”.

Tanto o termo “escolástica” quanto o termo “Idade Média”, era utilizado no sentido de depreciar o conhecimento do medievo e engrandecer as práticas de estudo do período clássico. A crítica que se fazia ao escolasticismo, apesar de suas diferentes vertentes de pensamento, era o receio de que a filosofia pudesse transformar a teologia em um terreno árido, excessivamente filosófico e distante da realidade da vida no dia a dia em comunidade; uma das marcas do cristianismo bíblico.

Segundo Reale e Antiseri (2003), a primeira fase da escolástica perdura por cerca de quatro séculos (V ao final do IX), época em que os reinos romanos-barbáricos estão tanto em plena criação quanto em profícuo desenvolvimento até o momento em que Sagrado Império Romano, em razão do poder dos Carolíngios, se consolida, marcando a fase mais “problemática da Idade Média”, quando surge o chamado “obscurantismo” medieval, embora haja momentos de renascimento cultural. Nesse período destacam-se Boécio e Escoto Eriúgena.

A segunda fase compreende o final do IX até o século XI. Período marcado pelas reformas monásticas, a renovação política da Igreja e as grandes cruzadas. Destacam-se aqui Anselmo de Aosta, Abelardo e as escolas de Chartres e de São Vítor.

A terceira fase é conhecida como a era de ouro da Escolástica, a qual se estende por todo o século XIII. A importante figura de santo Tomás, unida a Duns Escoto e são Boaventura e o início das Universidades marcam o período.

Finalmente, a quarta fase, no século XIV, com a crise da Igreja e do Império e a “conclusão do mundo espiritual que caracterizou esta era”. Ockham se sobressai separando a razão e a fé de forma contundente.

Para Cairns (2008, p. 207), ao mesmo tempo que se desenvolviam os movimentos mendicante e herético, desenvolveu-se o movimento intelectual escolástico entre 1050 e 1350. Pode-se dizer que “o pensamento protocristão da Patrística representa o aspecto cristão do pensamento antigo tardio, enquanto a Escolástica, na sua gênese e nos seus desenvolvimentos, representa toda a era medieval” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 120).

A respeito da importância das contribuições do escolasticismo, McGrath (2021, pp. 68-69) afirma que:

É possível argumentar que o escolasticismo fez contribuições importantes para as áreas fundamentais da teologia cristã, especialmente em relação à discussão sobre o papel da razão e da lógica na teologia. Os escritos de Tomás de Aquino, Duns Scotus e Guilherme de Ockham – frequentemente destacados como os três mais influentes autores escolásticos – contribuíram de forma impressionante para o desenvolvimento dessa área da teologia, sendo, desde essa época, considerados marcos. O papa Leão XIII (1810-1903) deu mais peso à posição de Tomás de Aquino, em 1879, por meio de sua encíclica *Aeterni Patris* (“Pai eterno”), que endossava Aquino como um modelo para a educação e reflexão teológicas.

McGrath (2021, p. 68), ressalta que toda essa complexidade entre teologia e filosofia do sistema escolástico levou o filósofo francês Étienne Gilson (1884-1978) a construção de uma analogia com as grandes catedrais do medievo. Gilson afirmava que o escolasticismo era uma imponente “catedral da mente”, demonstrando “ordem, complexidade e beleza”.

1.2.2 Escolástica e as escolas monacais, episcopais e palatinas

A Escolástica, entendida como “a filosofia e a teologia que eram ensinadas nas escolas medievais” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 121), teve suas doutrinas iniciadas, pensadas e atualizadas a partir do momento em que Carlos Magno realiza a primeira reorganização das escolas no medievo.

Conforme afirma Gratt (2020, p. 421):

As escolas medievais são fruto do Renascimento Carolíngio no século VIII, promovido por Carlos Magno. O processo de educação era responsabilidade da Igreja, pois essas escolas estavam localizadas em anexos às catedrais ou em mosteiros. Essas escolas foram importantes veículos para a formação da filosofia medieval, sendo que nessas foram criados métodos de pensamento e ensino, em que encontramos a base da Escolástica, a *lectio*. Elas deram alicerce para a criação das Universidades, entretanto não são uma extensão destas, visto que nelas estimulava-se apenas a reprodução do conteúdo. O papel das Universidades foi o de criar um novo espaço de saber, sendo sua essência a produção teórica e o conhecimento científico.

A cultura pagã, fadada ao fracasso, e com o fechamento de suas últimas escolas já no início do século VI por meio do Edito de 529 a mando de Justiniano, causou a abertura de novas escolas e a transformação das antigas em novas escolas cristãs, marcando o início da formação e organização de uma nova cultura elaborada pela Igreja.

É nesse processo de renovação da vida intelectual na igreja e de transformação educacional que se desenvolve até o século XIII, por meio de uma série de decretos imperiais, que florescem as Universidades e as escolas: monacais ou abaciais, anexas a abadias e

conduzidas por monges; as episcopais ou catedrais, anexas a uma catedral e as palatinas, anexas à corte (*palatium*).

Foram as escolas monacais – cujo principal objetivo era a instrução daqueles que pretendiam seguir a vocação monástica (MACGRATH, 2021, p. 65) – que prestaram refúgio à cultura transcrevendo e conservando os clássicos durante as invasões bárbaras; enquanto as escolas episcopais se tornam locais em que se desenvolve a instrução basilar necessária para o acesso tanto ao sacerdócio quanto àqueles que sonhavam em assumir cargos de administração pública.

McGrath (2021, p. 66), afirma que as faculdades monásticas estão intimamente associadas ao surgimento e desenvolvimento de “estilos diferentes de teologia, ligados a ordens religiosas específicas”, enfatizando que a “Idade Média testemunhou a fundação de várias ordens religiosas importantes”. Foi em 1098 que a ordem cisterciense foi fundada em Cîteaux e a estimativa é de que no início do século XIV, “cerca de seiscentos monastérios ou conventos cistercienses foram fundados”, além de que um de seus líderes mais notáveis foi o pregador e escritor Bernardo de Claraval (1090-1153).

Passado mais de um século, foi a vez da ordem dos irmãos menores, os franciscanos, fundada por Francisco de Assis (c. 1181-1226), renunciando sua vida de riqueza em função de uma vida de pobreza e oração, e da ordem dos irmãos pregadores, os dominicanos, fundada pelo sacerdote espanhol Domingos de Gusmão (1170-1221), expressando seu principal foco na educação e no cumprimento do “desejo de um novo tipo de clero, sonhado pelo papa Inocêncio III e pelo Concílio de Latrão IV (1215). Essas ordens tinham a pobreza como essência da vida evangélica e a arma contra as heresias” (MORAES, 2014. p. 21). Francisco de Assis recebeu a adesão de Clara de Assis que havia sido uma nobre e fundado a Ordem das Damas Pobres, ou Clarissas.

McGrath (2021, p. 66) relata que assim como os franciscanos eram frequentemente chamados de “frades cinzas”, por conta do hábito de cor cinza escuro que usavam no dia a dia e sua ênfase na “pobreza individual e coletiva”, por sua vez, os dominicanos era mencionados como “frades pretos”, em razão do “manto preto que usavam sobre o hábito branco”, e tendo como alvo principal a importância da educação, no final da Idade Média a ordem de Domingos de Gusmão já havia “estabelecido casas na maioria das principais cidades europeias e dado uma contribuição relevante para a vida intelectual da igreja”.

A respeito da importância e dessas e de outras ordens para o desenvolvimento da teologia, McGrath ressalta que:

É importante avaliar que distintas escolas de teologia vieram a ser associadas com ordens monásticas. Nem todas as ordens religiosas consideravam a teologia acadêmica importante. Os cistercienses, por exemplo, colocavam ênfase particular na espiritualidade, em vez de nas formas mais acadêmicas de teologia. Três ordens religiosas podem ser observadas como tendo um impacto particularmente relevante na moldagem da teologia medieval. Em cada caso, foi desenvolvido um estilo distinto de teologia na ordem e diferente de outras ordens. 1. Os *dominicanos*. A posição teológica distinta dessa ordem foi desenvolvida por escritores como Alberto, o Magno, (c. 1200-80), Tomás de Aquino e Pedro de Tarentaise (1102-74). 2. Os *franciscanos*. Três importantes teólogos da Idade Média eram associados com essa ordem: Boaventura (1221-74), Duns Scotus (1266-1308) e Guilherme de Ockham (c.1285-1347). 3. Os *agostinianos*. A distinta posição teológica dessa ordem foi desenvolvida inicialmente por Egídio de Roma (c. 1243-1316) e subsequentemente por escritores como Tomás de Estrasburgo (c. 1275-1357) (MCGRATH, 2021, pp. 66-67).

Barbier (2018, p. 25), afirma que a partir do século V ao século XV, no mundo ocidental, “o livro esteve praticamente confinado ao mundo da Igreja – de tal modo que o termo “clérigo”, *clericus*, que a princípio designava um membro da Igreja, passa a tomar o sentido de “letrado” e “erudito”.

A partir do século V, com a dissolução da administração e a perda de unidade do Estado acontecendo, é a Igreja que assume a “sucessão do Império Romano e garante a conservação e a transmissão da cultura antiga” (BARBIER, 2018, p. 25).

A respeito da situação das regiões antes dominadas pelo Império, Barbier (2018, p. 25) relata:

Na Gália, a aristocracia do Baixo Império e da altíssima Idade Média é uma aristocracia de cristãos de grande cultura antiga [...] *Scriptoria* e bibliotecas são instaladas nos mosteiros e em algumas escolas episcopais. Os textos estão todos em latim e, em termos de conteúdo, prevalece o domínio do religioso: a Bíblia traduzida em latim por São Jerônimo no final do século V (a *Vulgata*), os escritos dos padres da Igreja, as vidas de santos e de mártires, outros livros para o serviço divino. Somem-se a esses os textos transmitidos da Antiguidade clássica e os dos autores pré-carolíngios e carolíngios. Um elemento de capital importância advém da diversidade linguística adquirida no século IX: fora de um grupo muito pequeno de letrados, o latim clássico não é mais compreendido nem utilizado, mas, sob formas mais ou menos degradadas, continua sendo a língua da Igreja, da administração e da cultura escrita. Daí em diante, a maioria das pessoas utiliza a língua vulgar; línguas românicas nos territórios outrora romanizados; línguas germânicas onde os invasores são em maior número. Ora, a língua vulgar, até o fim do primeiro milênio, permanece na esfera da oralidade.

Moraes (2014, p. 23), ressalta que a atuação cristã das ordens mendicantes estabelecidas é indispensável e ao mesmo tempo fundamental na formação do pensamento medieval. “Criadas a partir do século XIII, elas são os verdadeiros protagonistas do movimento

denominado escolástica [...] movimento intelectual desenvolvido na Europa [...] que encontra seu habitat natural das universidades”. Moraes cita Franco Alessio, que afirma:

Nascidas conjuntamente, a Universidade e a escolástica estão ligadas uma à outra: a Universidade é o corpo fechado construído pelos mestres, e a escolástica é o ensino magistral que a Universidade tem por função proporcionar. Vivem uma para a outra: não há Universidade sem escolástica, nem escolástica, sem Universidade.

A respeito da importância dos mestres escolásticos, Moraes, (2014. pp. 23-24) afirma:

Ao elegerem o latim como língua oficial e o mudarem o status do livro da condição de livro-tesouro (escrito para não ser lido) para a condição de livro-instrumento (inteiramente destinado à leitura e à multiplicação de cópias de estudo), os mestres escolásticos transformaram-se em grandes tradutores de uma série de obras importantes, tais como: o *corpus* de escritos aristotélicos, alguns comentários de Averróes sobre Aristóteles, alguns escritos médicos e filosóficos de Avicena, e vários outros escritos. Pode-se dizer que sem essas traduções não existiria escolástica. Contudo a tradução de obras de pensadores importantes do mundo greco-romano ou do universo muçulmano para o latim acabou fossilizando essa micro língua num formalismo exangue, tomada muitas vezes pela abstração hermética. Mais incrível ainda é saber que muitos mestres da escolástica não sabiam ler o grego, o árabe ou o hebraico. Isso auxilia na compreensão da crítica feroz que o humanismo renascentista fez à escolástica.

Segundo Moraes (2014. p. 24), a escolástica como movimento filosófico não demonstra unidade de pensamento, pois está subdividida em quatro escolásticas independentes: teológica, jurídica, médica e filosófica; portanto, plural. A possibilidade de existência de uma escolástica singular, “se manifesta no ensino da faculdade de artes, conferindo à escolástica filosófica a base comum e propedêutica para o desenvolvimento das outras escolásticas”.

Quanto à escolástica filosófica, Moraes (2014. p. 24), citando Hyman; Walsh (1973, p. 452) explica:

Até os anos 1240, o principal interprete de Aristóteles era Avicena; depois disso, esse posto foi assumido por Averróes. O estudo de Aristóteles eventualmente substituiu a maioria dos velhos currículos e era um pré-requisito necessário para a teologia. Nesta disciplina, o currículo era baseado na Bíblia e nos Quatro livros das sentenças, de Pedro Abelardo, uma coleção de textos patrísticos organizados pelo método *Sic et Non* trazido da Lei em Teologia por Abelardo. Muitas das discussões filosóficas dos séculos XIII e XIV são encontradas em comentários no trabalho fundamental em cada mestre em teologia.

Mas uma das grandes problemáticas que a escolástica enfrentará, sem dúvida, será a “tentativa de equilibrar os valores inalienáveis transmitidas pela *traditio* (tradição), com o aparecimento das *novitates* (novidades), principalmente a partir do momento em que o *corpus* aristotélico passa a ser hegemônico entre os pensadores escolásticos” (MORAES, 2014. p. 24).

Por sua vez, a escola palatina, sonhada por Carlos Magno, dedicou-se à cultura e contribuiu fortemente para o seu despertar no medievo. O mais destacado diretor da escola palatina foi Alcuíno de York (730-804), o qual se dedicou também como “conselheiro do rei para todas as questões inerentes à instrução e ao culto”. Dedicado à obra de renovação que permeava seu tempo, Alcuíno nutriu e deu início à ideia de fazer a terra dos francos ser conhecida como a nova Atenas, “mais esplêndida do que a antiga, pois nobilitada pelo ensinamento de Cristo” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 122).

Alcuíno (730-804) foi formado na escola episcopal de Jarrow. Trabalhou como diretor da escola palatina e conselheiro do rei nos assuntos a respeito da instrução e culto. Organizou seus manuais e, mesmo não expressando uma cultura mais profunda, organizou as sete artes liberais como norte à disciplina do ensino e do estudo de sua época.

A instrução foi pensada e organizada em três níveis: a leitura, escrita e noções de latim vulgar, compreensão da Bíblia e dos textos litúrgicos; os estudos das sete artes liberais do *trívio*: gramática, retórica e dialética; as artes do *quadrívio*: aritmética, geometria, astronomia e música; o estudo aprofundado da Bíblia.

Mas foi Escoto Eriúgena, segunda geração carolíngia, que tentou “uma reavaliação da dialética e da filosofia pela inserção das artes liberais no contexto teológico”. Foi dessa forma que as artes liberais se transformam em “instrumento de pesquisa, compreensão e elaboração no interior das verdades cristãs” e foi assim que se criou a “primeira escolástica”, que foi o “período de pensamento que vai de Escoto Eriúgena a santo Anselmo, das escolas de Chartres e de São Vítor a Abelardo” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 122).

1.2.3 As Universidades

A escola como universidade, não como centro de estudos, mas como associação corporativa, produto da Baixa Idade Média, e a respeito da qual não se havia nenhum modelo a seguir, tem seu início a partir dos séculos XII e XIII. Essa Universidade que surgia era “como diríamos hoje, um ‘sindicato’, que tutelava os interesses de uma categoria de pessoas” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 123).

Para Nunes (1979, p. 256), a escola da Idade Média é, muito mais no seu período áureo, a universidade como escola superior que “trabalha com os seus textos prediletos” e, dessa forma, “*auctoritas* em teologia é o ensinamento da Igreja, é o texto da Sagrada Escritura, são as obras dos Santos Padres e Atas dos Concílios. Em filosofia, são as obras de Aristóteles, os livros de Boécio e de Santo Agostinho etc. Na área do direito, a *auctoritas* são os livros do *Corpus Iuris Civilis*,” e ainda em medicina, “obras de Hipócrates e Galeno, dos médicos árabes e judeus. A *ratio*, por sua vez, vem a ser a razão humana, isto é, o uso constante do raciocínio,

a prática da reflexão filosófica, a disposição do pensamento em argumentações silogísticas, o recurso à dialética, o gosto das discussões” (NUNES, 1979, p. 256).

Foram o *studium* de Bolonha e Paris os dois únicos modelos dessa organização que inspirou a maioria das outras universidades. Foi assim que em Bolonha prevaleceu a *universitas scholarum*, que recebeu benefícios de Frederico I Barbarroxa em 1158; e em Paris, implementou-se a *universitas magistrorum et scholarium*, um tipo de “corporação unitária de mestres e estudantes” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 123), buscando-se a ampliação da escola da catedral de Notre-Dame, a qual atraía estudantes de toda a Europa.

“As universidades europeias da Baixa Idade Média tiveram seu início “levando em consideração o princípio de que mestres eclesiásticos especialistas em cultura procuravam se associar para formar um corpo profissional segundo os moldes das corporações de ofício” (MORAES, 2014, pp. 17-18). O autor ressalta que o surgimento das universidades ocorre em meio a vários acontecimentos que “marcaram a Europa a partir do século XI com a reabertura do Mar Mediterrâneo”.

Um desses acontecimentos é o renascimento comercial na Europa que aconteceu no momento histórico das cruzadas em que cristãos e muçulmanos travam uma guerra religiosa de grandes proporções. Moraes (2014, p. 18) explica que;

Aproveitando-se do estabelecimento de reinos de curta duração no Oriente, os cristãos conseguiram reabrir o Mar Mediterrâneo, que estava fechado para suas atividades comerciais, e retomaram as atividades mercantis entre a Europa e o Oriente. As mudanças proporcionadas por essa retomada comercial vão desde transformações econômicas, como o aparecimento de uma nova classe social, a burguesia mercantil, até aspectos relacionados a valores, como o desejo de rompimento com a estrutura servil que imperava na época e aprisionava o trabalhador à terra, na lógica do modo de produção feudal.

As universidades estão em pleno desenvolvimento em relação aos seus métodos de ensino e ao mesmo tempo em aperfeiçoamento diário por meio de suas disputas filosóficas “evadas de princípios teológicos. Ou, se quisermos inverter a lógica, pode-se dizer grandes disputas teológicas, evadas de verniz filosófico [...]. A partir de qualquer ângulo que se olhe o ambiente medieval universitário, percebe-se a relação visceral entre teologia e filosofia” (MORAES, 2014, pp. 19-20).

Para Moraes (2014, p. 20), essa estreita relação entre teologia e filosofia, a qual atualmente é bastante criticada, era, neste momento histórico, algo muito comum e aceito entre toda a comunidade universitária. Esclarecendo o assunto, Moraes cita Jacques Verger (2006) por meio de um texto em que se percebe algumas “características originais, como a “autonomia”, o “universalismo” e a “proteção do papado”.

De início, a originalidade estava na autonomia ou, como se dizia, nas “liberdades e privilégios” de que usufruíam mestres e estudantes [...]. Em suma, a autonomia universitária era bem real e garantia, simultaneamente, um funcionamento interno bastante democrático e o exercício de uma liberdade eminentemente favorável à atividade intelectual. Outra característica marcante da universidade medieval era sua vocação universalista. Extraído de dupla fonte, da ciência antiga (oportunamente enriquecida pelos árabes) e da Revelação cristã, este saber era o mesmo em toda parte ensinando em uma língua também universal (o latim) apoiado em todos os locais sobre as mesmas “autoridades” (Prisciano, Aristóteles, Galeno, o *corpus iuris civilis*, a Bíblia, as sentenças de Pedro Lombardo etc.) alheio, portanto, a qualquer particularismo nacional ou regional, era uniformemente encontrado em todas as universidades da Cristandade. Ao mesmo tempo causa e consequência dessa formação universalista, as universidades ligavam-se diretamente ao poder universal por excelência, o papado. Era o papa que confiava seus privilégios, era em seu nome que o chanceler conferia a licença *ubique docendi* (válida em toda parte), era ele que protegia mestres e estudantes contra os “abusos” das autoridades locais, laicas ou eclesiásticas. Em troca, o papa esperava das universidades que fossem fieis e ortodoxas auxiliares doutriniais do magistério romano e que acolhessem em seu seio esses agentes especialmente devotados ao papado, que eram os religiosos mendicantes.” (VERGER, 2006, pp. 579-580).

Segundo McGrath (2021, p. 67), a Cúria romana rapidamente ficou interessada pela importância da universidade de Paris, “amplamente reconhecida como um avançado centro de estudos teológicos e filosóficos, possuindo entre seus estudantes indivíduos famosos como Erasmo de Roterdã (1466-1536) e João Calvino (1509-64) (MCGRATH, 2021, p. 67)”, e investiu em seu desenvolvimento e colocando-a sob a autoridade direta do rei, do bispo e de seu chanceler. Essa atitude da Igreja demonstrou que “as aspirações à liberdade de ensino, contra a resistência e a oposição dos poderes locais, encontravam um primeiro sustentáculo na proteção papal” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 124).

McGrath (2021, p. 67) afirma também que a universidade de Paris chegou a se consolidar “como um avançado centro de investigação teológica com estudiosos como Pedro Abelardo (1079-1142), Alberto o Magno (c.1200-80), Tomás de Aquino (c.1225-74) e Boaventura (c. 1217-74)”.

É esse “caráter clerical” da universidade que nos explica por que as “autoridades eclesiásticas – primeiramente os representantes diretos do papa – redigiam os estatutos, proibiam a leitura de certos textos e intervinham para compor dissídios e controvérsias” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 124).

1.2.4 Efeitos da Universidade

As universidades já desenvolvidas e consolidadas resultam em duas relevantes heranças: a primeira, é o início de uma irmandade constituída de mestres, sacerdotes e leigos nos quais a igreja tinha plena confiança no que diz respeito ao ensino da mensagem de Deus revelada na

Bíblia, o que não era nada comum pois, até aquele momento o ensino doutrinário cristão era concedido e confiado apenas à hierarquia do clero. Foi em conjunto com os poderes como o *sacerdotium* e o *regnum* que outro poder passou a ter a mesma relevância a respeito da vida social da igreja: a classe intelectual, o *studium*;

A segunda herança, foi a abertura da universidade de Paris a estudantes e mestres oriundos de qualquer classe social, fazendo da universidade do medievo uma instituição popular, recebendo estudantes pobres filhos de trabalhadores braçais que por meio de benesses como: bolsas de estudo, alojamento gratuito e isenção de taxas concluíssem seus estudos.

Após o ingresso e, principalmente depois da conclusão de seus cursos as diferenças sociais minguavam a ponto de desaparecerem e a nobreza, que antes era medida conforme o segmento de origem do estudante, passa a ser confirmada pela “cultura adquirida”. Assim a cultura medieval se desenvolve conforme a trabalho profícuo das instituições de ensino, iniciando nas *scholae* e concluindo na *universitas*.

É o resultado de todo esse trabalho que se entende e se reconhece por Escolástica: “corpo doutrinário que, inicialmente de forma bastante inorgânica e depois de modo sempre mais sistemático” e que foi aos poucos elaborado e desenvolvido nesses centros educacionais que “encontramos, dedicados em escrever e a ensinar, homens criativos, frequentemente dotados de grande capacidade de crítica e de agudeza lógica” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 125).

1.2.5 Fé e razão

É por meio da expressão fé e razão que entendemos o programa de pesquisa fundamental da Escolástica que tem seu início no “uso acrítico da razão e da conseqüente aceitação da doutrina cristã com base na ‘autoridade’, às primeiras tentativas de penetração racional da Revelação e às construções sistemáticas” que fazem a leitura e “interpretam as verdades cristãs de forma argumentada” (REALE, ANTISERI, 2003 p. 125).

A cultura medieval, estando naquele momento histórico profundamente envolvida pelas verdades, dogmas e crenças da igreja europeia, revela a utilidade da razão ao passo em que ela é utilizada para o desenvolvimento e consolidação da fé, “para a interpretação da Escritura (exegese) ou para a construção doutrinária sistemática (dogmática), aperfeiçoando os “instrumentos lógicos” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 125) a fim de que os textos das Escrituras e os ensinamentos dos Pais da Igreja sejam mais bem entendidos e resultarem em conversões de fieis que possam usufruir de argumentação racional da Palavra de Deus.

Ler apenas não é o alvo a ser alcançado, mas também compreender a sua fé. Mas isso não se alcança apenas estudando e entendendo a mensagem dos textos bíblicos e suas aplicações para o dia a dia do cristão ou para sua vida comunitária, mas também “demonstrando com base

na razão as verdades aceitas pela fé”, ou ainda sua “logicidade ou a sua não-contraditoriedade com os princípios fundamentais da razão” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 125).

Fazer uso dos pensamentos e princípios tanto de Platão quanto de Aristóteles demonstrava-se “que as verdades da fé cristã não são disformes ou contrárias às exigências da razão humana, que, ao contrário, encontra nessas verdades a sua completa realização” (REALE, ANTISERI, p. 126).

1.2.6 Faculdades de Artes e de Teologia

A Universidade da Idade Média estava dividida entre a Faculdade de artes liberais, do trívio e quadrívio, com seis anos de duração, e a Faculdade de teologia, com curso de oito anos de duração.

A Faculdade de artes liberais era considerada introdutória à Faculdade de teologia pois eram as artes liberais o fundamento de todo o tipo de instrução, destacando-se a lógica, a gramática, a matemática, a física, a metafísica e a ética e seu professor, que se inspirava unicamente na razão, sem preocupação teológica direta, o *magister artium* seria hoje o professor de filosofia.

A Faculdade de teologia e seu estudo aprofundado da Bíblia por meio de uma meticolosa exegese e da sistemática exposição das Escrituras possuía, em grande maioria os mestres de teologia como alunos da Faculdade de artes, “não sendo, portanto, estranhos aos interesses e problemas que lá eram debatidos” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 127). As tensões entre razão e fé podem ser entendidas entre os esforços para conciliar perspectivas que, às vezes, não apresentam harmonia.

A faculdade de teologia produziu métodos de ensino – a lição (*lectio*) e o seminário (*disputatio*). Na *disputatio* havia a discussão sobre um tema proposto em forma de pergunta (*quaestio*) aos alunos que permitia constante troca de ideias entre alunos e professores pois aqueles, argumentavam, expunha suas ideias em primeiro lugar e estes, respondiam, traziam informações e reflexões para o crescimento intelectual dos seus estudantes. A *quaestio* era de suma importância nesse processo pelo fato de que “representa uma forma típica do procedimento didático” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 127), permitindo ao mestre “entrever a vivacidade do debate e a tensão constante entre razão e fé a propósito dos temas que iam emergindo, conforme os textos examinados ou problemas levantados” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 127).

1.3 Escolástica nos séculos XI e XII

1.3.1 Anselmo de Aosta (de Cantuária / de Bec)

Anselmo, nascido em Aosta em 1033, de família nobre, desde cedo, por conta da morte prematura de sua mãe, peregrinou por vários mosteiros da França até criar raízes no mosteiro beneditino de Bec, na Normandia e foi nesse período (1076 e 1077) que escreveu suas obras mais conhecidas: o *Monologion* (“Solilóquio”) e o *Proslogion* (“Colóquio”). Logo após ser eleito abade escreveu o *De Grammatico* (“O gramático”), o *De veritate* (“A verdade”), o *De libertate arbitrii* (“O livre-arbítrio”), o *De casu diaboli* (“A queda do diabo”), o *Liber de fide Trinitatis* e o *De incarnatione Verbi*.

Assim que foi nomeado arcebispo de Cantuária (Canterbury), na Inglaterra, teve grande envolvimento com Guilherme II, o Ruivo, e depois com seu sucessor Henrique sobre as investidas eclesiásticas. Foi então que iniciou a produção de *Cur Deus Homo* (“Por que Deus se fez homem”), concluída na Itália, onde residiu entre 1097 e 1100. Durante sua participação no Concílio de Bari de 1098, escreveu o *De processione Spiritus Sancti*.

Anselmo é reconhecido por ser o pensador de maior destaque do século XI. Os séculos IX e X, com suas tensões tanto nas questões políticas quanto nas questões das estruturas econômicossociais, produz um tempo de estagnação e fragmentação culturais, caracterizando-se como um período de transição geral. No entanto, no século XI, já se pode perceber um certo reflorescimento de vida em vários níveis.

Liberta dos poderes do Império, a própria Igreja inicia uma certa reforma radical em suas instituições: o combate às investidas – uma verdadeira luta contra o Império – e as Cruzadas, “constituem duas expressões significativas desse redespertar que tem seu ponto de partida na abadia de Cluny e na velha ordem beneditina, à qual se juntam novas ordens, como a dos cistercienses e a dos cartuxos” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 148).

Segundo McGrath (2021, p. 76), Anselmo, que viveu à época do renascimento teológico do século XII, “contribuiu de forma decisiva para o debate em duas áreas: as provas da existência de Deus e a interpretação racional da morte de Cristo na cruz”. É no seu tratado *Proslogion* que ele formula o “argumento que levaria à crença na existência e no caráter de Deus como o bem supremo”. O *Proslogion* “pode ser dividido em duas partes: dos capítulos 2 a 4 pretende-se provar a existência de Deus, enquanto que no restante da obra, capítulos 5 a 26, pretende-se provar a natureza de Deus⁴”.

⁴ O argumento único de Anselmo – Lessandro Regiano Costa – CEPAME – USP

Anselmo de Aosta, “filho mais ilustre da família beneditina”, compreendeu muito bem a necessidade de “viver e apresentar a fé em um novo e mais articulado contexto de vida”, o que acarretou o início da teologia centrada no instrumento da razão, o que trouxe a ele o título de o primeiro escolástico autêntico. Anselmo é o expoente que não busca entender para crer, mas “crer para entender” (*credo ut intelligam*) (KLEIN, 2007, p. 170).

Ele afirma, no *Proslogion*, um forte argumento a respeito da existência de Deus:

Na verdade, ter a ideia de um objeto qualquer na inteligência, e compreender que existe realmente, são coisas distintas [...]. Mas “o ser do qual não é possível pensar nada maior” não pode existir apenas na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior. Se, portanto, “o ser do qual não é possível pensar nada maior” existisse somente na inteligência, este mesmo ser do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo. Logo, “o ser do qual não se pode pensar nada maior” existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade” (KLEIN, 2007, p. 170).

Tal argumento ontológico da existência de Deus foi rejeitado por Tomás de Aquino, mas outros teólogos importantes o aceitaram.

1.3.2 A centralidade do problema de Deus em Anselmo

A ideia de Deus faz parte da centralidade do pensamento de Anselmo. É, de fato, o assunto que fundamenta e traz unidade às suas investigações. Logo faz suas distinções: a existência e a natureza de Deus. Quando utiliza o conceito de existência, está se referindo ao questionamento de buscar saber se algo existe, e quando usa o conceito de natureza, está se referindo à pergunta: o que é esse algo? Essas distinções ficam claras no *Monologion*, obra em que ele se ocupa a demonstrar a existência de Deus tanto a posteriori quanto a priori.

1.3.3 A fé e a razão

Em *Proslogion*, Anselmo fala com Deus com essas palavras:

Eu não tento, Senhor, mergulhar nos teus mistérios, porque minha inteligência não é adequada; desejo, porém, entender um pouco da tua verdade, que o meu coração já crê e ama. Não procuro compreender-te para crer, mas creio para poder te compreender” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 153).

“Anselmo, assim, fala como um adepto cristão, e salienta a primazia da fé; mas empenha-se para entender com a razão os fatos da fé. Ao fazer essa tentativa, ele contribuiu para o desenvolvimento tanto da teologia quanto da filosofia escolástica (COPLESTON, 2017, p. 50).

Essa foi a maneira como Anselmo procurou buscar aprofundar seu conhecimento de Deus: “esclarecer com a razão aquilo que já se possui pela fé”, pois foi exatamente isso que os monges lhe haviam pedido: “que aquilo que é revelado não fosse apenas imposto com a

autoridade da Escritura, mas também resplandecesse com a luminosidade do raciocínio”. Com isso vieram os estudos, pesquisas, provas da existência de Deus, porque “Deus é uno e trino” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 153), como é possível crer em predestinação de Deus e liberdade humana.

Anselmo é aquele que possui total confiança na razão humana “que sua opinião é capaz de lançar luz sobre os mistérios da fé cristã e demonstrar sua coerência, sua conveniência e sua necessidade” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 153). É nesse pensamento que está posta a fé que procura a inteligência, do *credo ut intelligam*, afirmando a “prioridade da fé em relação à razão, a fé se ilumina com a inteligência” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 132).

1.3.4 Pedro Abelardo - vida e obras

Figura mais prestigiosa do século XII, nascido em Le Pellet, em 1079, discípulo de Roscelino em Loches, de Guilherme de Champeaux em Paris e de Anselmo de Laon, Abelardo é aquele que, por meio de sua obra, nos traz compreensão do início dos métodos das grandes escolas universitárias dos Duzentos.

Foi conhecido por um infeliz e trágico romance com Heloisa d’Argenteuil⁵ (1101-1164), e logo após Abelardo se tornou monge na abadia de Saint-Denis, e Heloísa, freira no convento de Argenteuil. Em seu texto autobiográfico *História das minhas calamidades*, Abelardo registrou o triste episódio.

Os anos de 1114 a 1118, quando ocupou a cátedra da escola de Notre-Dame – primeiro núcleo de uma universidade livre na França –, foram os momentos de maior brilhantismo de Abelardo. Em 1121, o Concílio de Soissons condenou algumas de suas teses a respeito da Santíssima Trindade e, no Concílio de Sens, em 1140, outras teses de sua autoria a respeito da “lógica e ao papel confinado à *ratio* na investigação das verdades cristãs” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 132) foram rejeitadas como desvios. Morreu em 1142.

Os escritos de Pedro Abelardo podem se catalogados da seguinte forma: lógico, teológico, ético e autobiográfico.

Quanto à lógica: Glosas literais (ao *De interpretatione*, ao *De divisione*, de Boécio a Porfírio e às *Categoriae*). No que se refere à teologia: *Theologia christiana* ou também *Theologia summi boni*; *Theologia* ou também *Introductio ad theologiam* ou *Theologia*

⁵ Heloísa de Argenteuil (1019? - 1164), “é conhecida principalmente pelo seu relacionamento amoroso com Pedro Abelardo. Mas além de uma trágica história de amor, a história dos dois amantes é também a história de uma troca intelectual, um testemunho de tensões entre os ideais de vida filosófico e religioso na sociedade do século XII. Nas correspondências trocadas com Abelardo, podemos reconhecer na voz de Heloísa de Argenteuil o eco de uma reflexão sofisticada, que expressa com erudição, clareza e eloquência ideias acerca da vida filosófica, o amor, o casamento e a natureza da virtude”. Acesso: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia>

scholarium. Sobre a ética: *Ethica seu Scito te ipsum* (“Conhece-te a ti mesmo”) e, seu último escrito incompleto *Dialogus inter judaeum, philosophum et christianum* e, finalmente, a *Historia calamitatum*, o Epistolarium, correspondência com Heloisa e suas *Poesias*, que fazem de Abelardo um dos maiores escritores de sua época.

Em *Logica ingredientibus*, Abelardo discorre sobre o conceito de que “é sob o estímulo da dúvida que se empreende a pesquisa e é por meio da pesquisa que se chega ao conhecimento da verdade” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 163), ou seja, é a condição primeira de qualquer investigação crítica, pois a dúvida é o início e o norte para a pesquisa. Como alcançar a verdade? Abelardo dita a primeira regra ao analisar os significados das palavras do texto em que o pesquisador se debruça: a análise histórico-linguística.

A segunda regra é buscar a comprovação de que o texto é autêntico, tanto em relação ao autor quanto à eventuais corrupções na pronúncia das palavras e seus ajustamentos.

Na terceira regra deve-se fazer um estudo crítico de textos duvidosos tendo como referência os textos verdadeiros, legítimos, sempre com a perspectiva de eventuais correções, ou seja, o “texto deve ser interpretado no quadro de todo o *corpus* da obra de um autor”.

A intenção de Abelardo é “aplicar essas normas para dar caráter científico à investigação, mas, ao mesmo tempo, tinha a convicção de que nem sempre essas regras permitem a superação dos contrastes ou penetrar o significado dos textos bíblicos” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 163).

Mesmo levando em conta de que existe um certo limite na mente humana para entender completamente os ensinamentos da Bíblia, Abelardo tem como pressuposto nunca deixar de lado a pesquisa crítica. Ele busca o tempo todo a razão dialética, que é a “razão crítica, razão que se interroga continuamente ou razão como pesquisa” (REALE, ANTISERI, 2003 p. 163). Mas essa razão, quando aplicada a todos os campos, inclusive à teologia, foi recebida com críticas e cautela pois era vista como uma “espécie de dessacralização das verdades cristãs, suscitando ásperas polêmicas por colocar a *ratio critica* entre o pensamento humano e o *Logos* divino” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 163).

1.3.5 Pedro Lombardo

Pedro Lombardo nasceu na região de Novara. Estudou em Bolonha e na Escola de São Vítor, em Paris, onde, em 1140, ensinou na escola catedral. Tornou-se bispo de Paris em 1159 e faleceu em 1160.

Discípulo de Pedro Abelardo, escreveu um *Comentário* às cartas de Paulo e outro *Comentário* sobre o livro de Salmos. Lombardo escreveu seus *Libri quattuor sententiarum* – que futuramente seriam comentados por todos os maiores escolásticos – entre os anos e 1150 a

1152; um compêndio das doutrinas cristãs formado a partir dos ensinamentos bíblicos e da autoridade dos Padres.

Lombardo “combinou a tradição meditativa de Anselmo com o método dialético de Abelardo” e apesar de sua obra não ser original; é ainda mais uma reunião em que se encontram todas as correntes anteriores. O seu comentário de Pedro é notável por seu grande equilíbrio e, “com efeito, ele reconhece os direitos da razão, mas somente até um ponto em que submete a razão à fé. E esse seu equilíbrio foi certamente um dos motivos do sucesso de suas *Sentenças*” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 183).

Segundo S. Vanni Rovighi, “o século XII também foi o século em que se chegou à sistematização da teologia, (...) certa unidade na exposição das verdades de fé. Sente-se a necessidade de reunir a doutrina católica em uma exposição ordenada” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 182).

Esse posicionamento é a consequência de que apesar de as verdades da fé cristã serem encontradas na Bíblia, não havia unidade de pensamento a respeito de muitos trechos dos ensinamentos da Palavra e Deus.

Foi assim que se chegou ao entendimento de que era urgente a necessidade de “reunir e divulgar, juntamente com os trechos da Escritura que expressam as verdades da fé, também as interpretações que dessas verdades deram os Padres” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 182), e dessa forma, “nasceram as *Summae* ou *Sententiae*, que, devido à dificuldade de acesso aos manuscritos, passaram a funcionar como verdadeiras enciclopédias da doutrina cristã” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 132).

As *Summae* e as *Sententiae* foram produções essenciais, tanto para o estudo quanto para o ensino e os livros de *Sentenças*, como os *Libri quattuor sententiarum* de Pedro Lombardo exerciam importância central durante todo o medievo a ponto de se tornarem determinantes no “pensamento teológico medieval, basta lembrar que até o final do século XVI apareceram 1.400 comentários das *Sentenças*” (KLEIN, 2007, p. 172).

1.4 A Escolástica no século XIII

1.4.1 Panorama políticossocial e instituições eclesiásticas

É a partir do século XIII que tanto a teologia quanto a filosofia alcançam seu melhor momento no medievo por conta de alguns fatores como o surgimento das universidades – como centros de pesquisa, conhecimento e ensino –, as ordens mendicantes de franciscanos e dominicanos – as quais oferecem à sociedade um número “relevante e qualificado” de mestres –, e o fato de que o mundo ocidental entra em contato com obras filosóficas até aquele momento desconhecidas – a nova literatura situa-se em torno dos escritos “metafísicos e físicos de

Aristóteles – que são conhecidos por meio dos árabes e que agora estão sendo redescobertos em redação original.

Na esfera políticossocial, esse momento de transformação é intimamente marcado pelo desenvolvimento das comunas e das camadas burguesas.

Na esfera religiosa, não há outra religião cristã e toda a Europa professa a fé católica a qual, com poder institucional temporal e espiritual atemporal, determina tudo em todos, sem levar em conta as classes sociais. “O primado do catolicismo explica o lugar central ocupado pelo papado, que obriga todos a reconhecerem a função mediadora e de guia da Igreja” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 189).

Na esfera das instituições eclesiásticas, é o momento de destaque e influência na sociedade das duas ordens mendicantes mais importantes e fascinantes: franciscanos e dominicanos. Ordens católicas se destacavam pela sua inconformidade com as ordens monásticas – cujos monges e monjas viviam enclausurados em mosteiros buscando uma vida asceta – dos séculos anteriores nas quais seus seguidores levavam uma vida nos desertos ou no campo, atados à economia feudal.

Contrários aos monásticos, dominicanos e franciscanos atuavam diretamente nos vilarejos e cidades por conta de elas terem se transformado em locais de “intensa vida econômica, cultural e religiosa (...) condenadas pelos ascetas, que, em entonação apocalíptica, conclamavam as pessoas a desprezarem o mundo e viver vida austera” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 189).

Com escopo centrado na pregação, essas novas ordens católicas descobriram a importância da universidade como “instrumento idôneo para o aprofundamento doutrinário e para obra eficaz de evangelização”, como centro intelectual da cidade onde a “emancipação intelectual andava de braço dado com a emancipação social” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 190).

As cátedras conquistadas tanto por franciscanos quanto por dominicanos tornaram-se mais bem-conceituadas por conta de sua reconhecida seriedade no ensino e ratificada profundidade teológico-doutrinária. Assim, pode-se dizer que o “século XIII é o século de Alberto Magno e Tomás de Aquino (dominicanos), de Alexandre de Hales, Boaventura de Bagnoregio e de João Duns Escoto (franciscanos)” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 190).

Na esfera das instituições escolásticas, o contexto era o surgimento das universidades. A primeira universidade, de Bolonha, além de independente da autoridade da Igreja, ainda se posicionou muito mais pelo estudo do direito do que pela teologia, em contraste à universidade de Paris, fundada em 1200 e sob a jurisdição do bispo da cidade, onde nasceu “o primeiro e

mais importante centro universitário de filosofia e teologia”, graças ao empenho do papa Inocêncio III que a transformou no cérebro da república cristã. A Universidade de Paris foi o modelo para as universidades de Cambridge, Oxford e mais tarde para muitas outras que iam surgindo pelo continente europeu.

Na esfera cultural, o conhecimento do pensamento de Aristóteles e a gradual divulgação de seu pensamento sobre os temas da física e metafísica foi o acontecimento filosófico de maior projeção no século XIII. Os escritos de cosmologia e metafísica do filósofo grego tornaram-se objetos de estudo e debate nas universidades. O que era novo e diferente em suas obras era o fato de oferecerem “explicação racional do mundo e visão filosófica do homem completamente independentes das verdades cristãs” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 190).

Importante salientar os pensadores mais importantes e destacados desde então:

Escoto Eriúgena e Abelardo, de Anselmo aos representantes das escolas de Chartres e São Vítor, embora elaboradas com instrumentos racionais autônomos, as concepções da realidade eram substancialmente concepções teológicas derivadas da Revelação repensadas e esclarecidas pela razão. A filosofia era constituída pela lógica e por intuições platônicas e neoplatônicas, facilmente utilizáveis e harmonizáveis com o dado revelado. Com a descoberta das obras de física e metafísica de Aristóteles, não somente passou-se a ter *instrumentos* formais autônomos, mas também *conteúdos* próprios e perspectivas novas, elementos que levam a filosofia a pretender autonomia própria e distinção clara em relação à teologia. Embora a fé tenha a necessidade da razão, esta, porém, possui *âmbito independente, com conteúdos próprios*” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 190)

É considerado que o século XII foi o momento da aceitação e da rejeição de Aristóteles, da unção do seu pensamento e conceitos no contexto das doutrinas e dogmas cristãos e até mesmo de sua cristianização, da relação “sistemática entre fé e razão, entre filosofia e teologia” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 190).

1.4.2 Alberto Magno

Alberto Magno nasceu em 1193 ou 1206. Depois de um período de magistério em comunidades alemãs, foi docente ilustre em Paris entre 1245 e 1248, retornando para Colônia. Faleceu em 1280.

O pensamento de Alberto Magno defende a ideia de que tanto o filósofo quanto o teólogo se ocupam de Deus, mas com perspectivas diferentes. Na perspectiva da filosofia importa apenas a razão, enquanto na questão da fé se vai além da razão. Na filosofia as premissas devem ser sempre evidentes, enquanto na fé, em contraste, age a inspiração divina. A filosofia reflete a partir dos dados de fato, a fé parte da revelação. A filosofia exercita a visão teórica de tudo, a fé se desenvolve no envolvimento afetivo. Enfim, “a fé pode atingir a verdade que a filosofia não alcança” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 202).

Isso por conta de que o teólogo se serve da *ratio superior* que “alcança não as coisas, mas as causas terrenas das coisas”, enquanto o filósofo se serve da “*ratio inferior*” e se detém das coisas. “A primeira *ratio* da qual Agostinho é mestre – leva à sabedoria, a segunda – da qual Aristóteles é o intérprete máximo – leva à ciência” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 202).

Entre seus escritos científicos mais importantes estão: *Sobre os vegetais e as plantas*, *Sobre os minerais* e *Sobre os animais*. Acerca de seus escritos filosóficos destacam-se: a *Metafísica* e um comentário ao *Liber de causis* e suas paráfrases da *Ética*, da *Física* e da *Política* de Aristóteles. E a respeito de seus escritos teológicos: o *Comentário às Sentenças*, de Pedro Lombardo, a *Summa de creaturis* e o *De Unitate intellectus*.

1.4.3 Tomás de Aquino

Tomás de Aquino nasceu em Roccasecca, no sul do Lácio, em 1221 e sua educação primária se deu na abadia de Montecassino, continuando seus estudos em uma universidade recém fundada por Frederico II em Nápoles.

Foi nessa época que teve seu primeiro contato com os dominicanos, os quais tinham uma vida dedicada aos estudos e ao ensino universitário e isso o atraiu para um novo estilo de vida religiosa “aberta para as novas instâncias sociais, envolvida no debate cultural, e livre de interesses mundanos” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 211). Apesar da desaprovação da família, entrou para a ordem dos dominicanos.

Considerado como expoente máximo entre os escolásticos, produziu uma filosofia considerada como *preambulum fidei* (preparação para a fé) a qual possui função apologética, por permitir diálogo com aqueles que não possuem fé alguma.

Ele ainda elaborou um “sistema de saber admirável pela transparência lógica e pela conexão orgânica entre as partes, de índole mais aristotélica de que platônico-agostiniana” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 211).

Tomás foi discípulo de Alberto Magno em Colônia entre 1248 e 1252 e mais tarde ensinou em Paris e nas principais universidades da Europa: Bolonha, Colônia, Roma e Nápoles. Foi convidado por Alberto Magno para expor suas ideias e ponto de vista a respeito de uma *questio* que estava em debate com certo grupo. Discorreu, opinou e defendeu suas ideias com tamanha lucidez e profundidade que Tomás, que tinha apelido de “boi mudo” por ser um rapaz reservado e de poucas falas, fez com que Alberto Magno exclamasse a todos: “Este moço, que nós chamamos de ‘boi mudo’ mugirá tão forte que se fará ouvir no mundo inteiro!” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 211).

Aquino ensinou em Paris de 1252 a 1254 como *baccalaureus biblicus*, e de 1254 a 1256 como *baccalaureus sententiaris*, mas nada se tem do seu ensino bíblico a não ser dos seus

comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo. Dessa época, são os opúsculos *De ente et essentia* e *De principiis naturae*, nos quais ele discorre a respeito dos princípios metafísicos gerais os quais o levariam a reflexões posteriores.

Foi contemplado com o título de magister em teologia e honrado com uma cátedra em Paris. Entre suas obras estão o *De aeternitate mundi* e o *De Unitate intellectus*, além de preparar o esboço de sua maior obra iniciada em Roma, continuada em Paris, depois Nápoles e não concluída: a *Summa theologiae* (somatório do conhecimento teológico). Outra obra de destaque foi *Suma contra os gentios*, um texto sobre como evangelizar o povo muçulmano.

Tomás de Aquino tem Deus como “objeto primário de suas reflexões, não o homem ou o mundo, porque somente no contexto de revelação é que se torna possível raciocinar sobre o homem e o mundo” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 213).

No início da *Suma*, Aquino declara que na “sagrada doutrina (teologia), todas as coisas são tratadas do ponto de vista de Deus, e o conteúdo da teologia é, em parte, o próprio Deus e, em parte, outros seres na medida que são ordenados por Deus” (SHELLEY, 2018, p. 225).

Aquino entendeu uma clara divisão entre filosofia e teologia, entre a razão e a revelação embora não haja qualquer tipo de contradição entre as duas, pois são fontes de conhecimento que emanam do mesmo Deus.

Tomás percebe que elas são diferentes em seus métodos em relação à busca da verdade. “A razão é baseada na criação visível e pode alcançar ideias que lidam com o ‘vestíbulo da fé’, ao passo que a revelação olha para Deus como ele é e, portanto, é superior à razão tanto em certeza quanto em tema” (SHELLEY, 2018, p. 225).

Ele crê que a razão é capaz de provar a existência de Deus levando em conta o princípio de Aristóteles no qual “todo o efeito tem uma causa, toda causa tem uma causa anterior, e assim por diante até chegar à causa primeira” e afirmou que a criação “remonta a causa primeira divina, o Criador” (SHELLEY, 2018, p. 226), embora o conhecimento absoluto de Deus – a Trindade, por exemplo – só é possível por meio da revelação que descortina tanto a origem quanto o destino dos seres humanos.

Segundo Shelley (2018, p. 226), ciente da pecaminosidade humana, Aquino reflete sobre a questão de que “o homem é pecador e necessita da graça especial de Deus”, por isso Jesus Cristo veio ao mundo para que por meio de seu sacrifício vicário fosse assegurada a reconciliação do homem por Deus, pois quem recebe os benefícios da obra consumada de Cristo na cruz é justificado, “mas a chave, como na doutrina, católica tradicional, reside na maneira como os benefícios da obra de Cristo são aplicados: Cristo alcançou a graça, a Igreja a transmite”.

No entendimento de Aquino, os cristãos necessitavam de “constante infusão da ‘graça cooperativa’ pela qual as virtudes cristãs – acima de tudo o amor – são estimuladas na alma. Assistido por essa graça cooperativa, o cristão pode realizar obras que agradam a Deus e obter mérito especial aos olhos dele” (SHELLEY, 2018, p. 226). Ele afirma que essa graça salvadora só pode envolver e transformar o ser humano se ela chegar a ser humano exclusivamente por conta de atribuição divina, por meio dos sacramentos, por intermédio da Igreja “o corpo romano visível e organizado dirigido pelo papa” (SHELLEY, 2018, p. 226), pois cria piamente na aprovação divina do papado e “insistia que a submissão ao papa era necessária para a salvação” (SHELLEY, 2018, p. 226).

Segundo a crença católico romana, existem sete sacramentos: batismo, confirmação, ceia, penitência, extrema-unção, casamento e ordenação, mas não há sacramento maior do que a eucaristia que além de trazer à memória o ato de comunhão da Igreja primitiva, a Igreja romana havia ensinado ao longo de séculos – e Aquino não apenas confessava como também defendia – que a ceia era “um sacrifício verdadeiro, uma continuação do sacrifício de Cristo na cruz que predisponha Deus a ser gracioso com aqueles por quem ela era oferecida” (SHELLEY, 2018, p. 226). Era no momento santo da eucaristia que milagrosamente tanto a “essência ou a matéria” (SHELLEY, 2018, p. 226) do pão quanto do vinho se transformavam em carne e sangue de Cristo, à medida que o seu aspecto exterior permanecia sem qualquer alteração visível; doutrina chamada de transubstanciação.

E mesmo que o pecado continue sendo o maior problema para o cristão ainda depois do batismo, Deus também o presenteou providenciando o “ato de penitência” o sacramento que provocava a cura espiritual, o qual, segundo Tomás, era formado por “três elementos: contrição ou tristeza pelo pecado; confissão ao sacerdote, o médico espiritual capaz de aplicar o remédio apropriado e pronunciar a absolvição; e a satisfação, pela qual o cristão transformava em bem os efeitos malignos do pecado” (SHELLEY, 2018, p. 226).

Sempre há a dúvida se existe uma filosofia distinta da teologia. Em Aquino encontramos uma razão e uma filosofia como *preambula fidei* (preparação para a fé). A filosofia possui sua própria forma e autonomia, mas não consegue esgotar o conhecimento das coisas que se podem dizer ou conhecer, ou seja, “é preciso integrá-la a tudo que está contido na *sacra doctrina* em relação a Deus, ao homem e ao mundo”, pois essa “diferença entre a filosofia e a doutrina não está no fato de que uma trata de certas coisas e a outra de outras coisas, porque ambas falam de Deus, do homem e do mundo”. E aqui se percebe que a diferença é a que a filosofia nos traz o um tipo de conhecimento imperfeito daquelas mesmas questões que a teologia nos esclarece

“em seus aspectos e conotações específicos relativos à salvação eterna” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 213).

Dessa forma, “a fé, portanto, melhora a razão assim como a teologia melhora a filosofia. A graça não suplanta, mas aperfeiçoa a natureza” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 213), ou seja: “a teologia retifica a filosofia, não a substitui, assim como a fé orienta a razão, não a elimina” e “a filosofia, como *preambulum fidei*, tem sua autonomia, porque é formulada com instrumentos e métodos não assimiláveis aos da teologia” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 213). Para Tomás, é necessário partirmos das verdades racionais, pois é a razão que une o ser humano: “É necessário recorrer à razão, à qual todos devem assentir.” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 213).

Para Aquino, o Deus criador é a causa do criado e este apresenta características do seu criador, apesar de a transcendência de Deus resultar na insuperável dessemelhança entre o Criador e o criado a ponto do ser impossível o criado possuir conhecimento real de seu Criador; a não ser por forma reducionista de descrição de quem é Deus.

Segundo George (2017, p. 56), Aquino foi elevado a “santo” Tomás em 1323, quando o papa João XXII o canonizou. No Concílio de Trento (1545-1563), o Concílio da Contrarreforma, sua *Summa Theologica* foi colocada sobre o altar ao lado da Bíblia. Em 1879, o papa Leão XIII declarou que o ensino de Tomás seria a “filosofia oficial da Igreja Católica Romana”.

1.4.4 O ente real e a distinção entre essência e existência

O ente é toda a realidade, tanto Deus quanto o mundo, porque tanto este quanto aquele existe e o ente diz respeito a tudo, ao mundo e a Deus, mas de modo analógico: “Deus é ser, mas o mundo *tem* seu ser. Em Deus, o ser se identifica com sua essência” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 216), e por conta dessa condição é também chamado “ato puro” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 216) e “ser subsistente” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 216), mas quanto ao criado, ao contrário, “se distingue da essência, no sentido de que esta não é a existência, mas tem a existência, ou melhor, o ato graças ao qual não é mais lógica, mas sim real” (REALE, ANTISERIE, 2003, p. 216).

Essência e ato de ser (actus essendi) são dois conceitos frequentes, são os dois pilares do ente real. “A essência indica ‘o que é’ uma coisa, ou seja, o conjunto dos dados fundamentais pelos quais os entes – Deus, o homem, o animal, a planta – se distinguem entre si” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 217). Em relação a Deus, a essência está identificada intimamente com o ser, mas “para todo o resto significa aptidão para ser” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 217), ou seja, “potência de ser (*id quod potest esse*)” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 217). Dessa forma

entende-se que “se as coisas existem, não existem necessariamente, podendo também não existir, e se existem, podem perecer e não existir mais” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 217). A sua essência é aptidão para ser e não, “como em Deus, identificação com o ser” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 217). E como a essência das criaturas “não se identifica com a existência, o mundo, em seu conjunto e em cada um de seus componentes, não existe necessariamente” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 217), ou seja, é *contingente*, podendo ser ou não ser.

Dessa forma o mundo, sendo contingente, se existe, não é causa de sua própria virtude – porque não há identificação entre sua essência e a existência – mas “em virtude de outro, cuja essência se identifica com o ser, isto é, Deus” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 217).

Esses conceitos e a discussão a respeito da *essência* se mostram de suma importância. E mais importantes e fundamentais ainda são as ideias sobre o ser, sobre *o ato de ser*, encontrado originalmente em Deus, e por participação pelo criado.

Tomás de Aquino faleceu aos 53 anos no mosteiro cisterciense de Fossanova enquanto viajava até Lion para participar de um Concílio por ordem do papa Gregório X em 1274.

1.4.5 João Duns Escoto

Conhecido por aqueles que o conheciam de *Doctor Subtilis* (Doutor Sutil) por sua polidez e doutrina refinada, João Duns Escoto nasceu no povoado de Duns, Escócia em 1266. Segundo Evans (2023, p. 207), Escoto simplesmente é um apelido que significa “o escocês”, e o nome da família, na verdade, era apenas Duns.

Formou-se e trabalhou nas duas maiores universidades da época: Oxford, por conta de sua tradição científica, aprendeu a concepção rigorosa de procedimento demonstrativo, e em Paris, baseou-se, por um lado, na “autonomia e nos limites da filosofia” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 277) e, por outro, no âmbito específico e na “riqueza dos problemas da teologia” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 277).

Estudante no convento de Haddington, Escoto tornou-se franciscano em 1278 e estudou teologia em Northampton, Inglaterra, onde foi ordenado sacerdote em 1291. Especializou seus estudos filosóficos e teológicos em Paris, entre 1291 e 1296, e retornou à Inglaterra onde trabalhou no estúdio dos frades menores, anexo à Universidade de Cambridge, onde comentou as *Sentenças* de Pedro Lombardo. De Cambridge foi para Oxford (1300 e 1303) e depois para Paris (1302 e 1303).

Em Paris recebeu sua licenciatura em sagrada teologia (1305) e em seguida recebeu a regência do estúdio dos frades menores, e daí para o estúdio de Colônia. Morreu em 1308.

Durante sua vida “relativamente curta, Duns escreveu muitas obras caracterizadas por grande originalidade e argumentos complexos” (Evans, 2023, p. 207). O chamado primeiro

grupo de seu ensino são as obras da juventude, com os *Comentários* a obras de antigos filósofos como Aristóteles e Porfírio, enquanto as obras do segundo grupo, seu período da maturidade, representados pelos *Comentários às Sentenças* de Pedro Lombardo.

Escoto era contra a influência filosófica nas ideias de Agostinho a respeito da teologia e também era contra a o concordismo tomista entre filosofia e teologia. Ele apresenta uma nítida distinção entre os dois campos do saber, pois “a filosofia tem uma metodologia e um objeto não assimiláveis à metodologia e ao objeto da teologia” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 278).

Na opinião de Escoto, a gênese de debates rípidos e exageradamente agressivos entre aristotélicos-tomistas e platônico-agostinianos está na falta de estabelecer rigorosos limites em relação à pesquisa da filosofia e da teologia: esta aplica a lógica do sobrenatural, enquanto aquela, a lógica do natural.

Para Reali e Antiseri, Escoto vai além e traz a orientações específicas tanto da filosofia quanto da teologia a fim de precisar as esferas de ação de cada uma delas.

A filosofia não melhora se posta sob a tutela da teologia, nem esta se torna mais rigorosa e persuasiva se utilizar os instrumentos e tender aos mesmos fins que a filosofia. A pretensão dos aristotélicos avicenistas e averroístas de sufocar a teologia com a filosofia, a tentativa dos agostinianos de sufocar a filosofia com a teologia e a orientação dos tomistas de buscar a qualquer custo concordância entre razão e fé, entre filosofia e teologia, se explicam, segundo Escoto, pelo rigor insuficiente com que essas teses e perspectivas são propostas” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 278).

Para McGrath (2021, p. 76), Escoto foi “responsável por uma série de avanços de considerável importância para a teologia cristã”, e cita três desses avanços: no primeiro, Scotus era “defensor da teoria do conhecimento associada a Aristóteles” e no início do medievo outra teoria do conhecimento, dos tempos de Agostinho de Hipona, predominava naquele momento. Essa teoria era chamada de “iluminismo” e com ela se entendia que “o conhecimento surgia da iluminação da mente humana por Deus”. Segundo McGrath, essa “visão foi submetida a críticas devastadoras por Scotus”. No segundo, Scotus “considerava que a vontade divina tem primazia sobre o intelecto divino”, uma doutrina comumente chamada de *voluntarismo* e, no terceiro avanço, McGrath destaca que Scotus foi o defensor da doutrina da concepção imaculada de Maria, mãe de Cristo. Tomás de Aquino já havia construído a ideia de que Maria era tão pecadora como o restante da humanidade, exceto Jesus Cristo, porque havia sido maculada (*macula*, em latim), pelo pecado original. Scotus, entretanto, afirmava que por conta da “obra perfeita de redenção” de Cristo, Jesus pôde “manter Maria livre da mancha do pecado original”. Scotus era tão influente que a sua “proposição imaculada (do latim *immacula*, “livre de pecado”) tornou-se predominante até o final da Idade Média”.

1.5 A Escolástica no século XIV

1.5.1 Guilherme de Ockham e a crise escolástica

Guilherme de Ockham nasceu no condado de Surrey, aldeia de Ockham por volta de 1285, e foi aceito na ordem franciscana com pouco mais de vinte anos de idade. Estudou na Universidade de Oxford, onde comentou as *Sentenças* de Pedro Lombardo. Conquistou o título de *Baccalaureus sententiarum* em 1318.

Entre 1317 e 1324, escreveu sua *Lectura libri sententiarum*, a *Expositio aurea* e a *Expositio super physicam*, a *Ordinatio* e os *Quodlibetales*. Em 1324, foi para o convento franciscano de Avignon, onde foi convocado pelo papa João XXII a fim de responder à acusação de heresia. Após três anos, a comissão nomeada pelo papa condenou sete pontos como heréticos, trinta e sete como falsos e quatro como temerários. Nesse período Ockham concluiu suas duas maiores obras: *Summa logicae* e *Tractatus de sacramentis*.

Nesse período, a situação de Ockham fica insustentável por conta de sua posição a respeito de uma polêmica sobre o problema da pobreza surgida entre os membros da ordem franciscana. Ele se coloca a favor da “ala intransigente, que rejeitava asperamente a orientação moderada do papa” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 297).

Receoso de sofrer severas sanções do pontífice romano, em 1328, Ockham foge de Avignon e vai se refugiar com Ludovico, o bávaro, na cidade de Pisa, ao qual parece ter dito: “*tu defendes me gladio, ego defendam te calamo*” (você me defende com uma espada, eu te defenderei com uma caneta). Mais tarde foi para Munique da Baviera, onde morreu em 1349, por conta de uma epidemia de cólera.

Guilherme de Ockham foi um dos que melhor entendeu a decadência das ideologias e poderes universais das duas autoridades teocráticas que eram o imperador e o papa. Tanto sua defesa inflexível do indivíduo como a única realidade concreta, quanto sua inclinação para a separação entre fé e razão, não podiam “deixar de conduzi-lo à defesa da autonomia do poder civil em relação ao poder espiritual e, portanto, à exigência de profunda transformação da estrutura e do espírito da Igreja” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 304), atingindo assim, o conjunto das bases da cultura medieval e lançando os pressupostos de uma “cultura humanistarrenascentista” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 304).

Ockham pleiteia transformar o poder do papa diminuindo seu poder de atuação sobre as esferas mundanas da sociedade e diminuir o status de sagrado do império, mas muito mais entendendo que seu foco principal será no poder da Igreja. Ele entende que se o papa tivesse realmente recebido tamanha plenitude de poder (*plenitudo potestatis*) de Jesus Cristo e utilizasse esse poder superior para submeter cada cristão, haveria um novo tipo de escravidão

muito maior e mais destrutivo do que a escravidão antiga, pelo fato de que se refere a todos os seres humanos, com isso, “rejeita as ambições do poder temporal dos papas [...], reconhece a legitimidade do poder civil e defende a liberdade evangélica. Seu recurso às Sagradas Escrituras acima dos cânones [...] e a independência da fé em relação à razão” (KLEIN, 2007, p. 174), são marcas de uma Reforma que se concretizará no futuro.

Segundo Reale, Antiseri (2003, p. 304), combatendo o primado do papa, Ockham defende que na realidade o pontífice possui poder terreno limitado e contra o absolutismo papal, ele se remete à lei de Cristo, a lei da liberdade. Ele é “*ministrator*”, não “*dominator*”, seu objetivo é servir e de forma alguma sujeitar. “Seu poder foi instituído em benefício dos súditos”, os cristãos de todos os lugares, “e não para que lhe fosse retirada aquela liberdade que está na base do ensinamento de Cristo”. Essa dedução é consequência de que Ockham acredita com todas as suas forças de que tamanho “poder não cabe ao papa, nem ao Concílio, porque ambos são falíveis”.

O franciscano, que acredita na separação entre a teologia e a filosofia, também entende que na esfera politicorreligiosa é impossível renunciar à autonomia do aspecto temporal em relação ao espiritual, com suas consequências políticas e institucionais e não vê o papa, nem o Concílio, mas apenas a Igreja, “como comunidade livre de fiéis, que, no curso de sua tradição histórica, sanciona as verdades que constituem sua vida e seu fundamento” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 304). O foco da questão está na dúvida: o que poderia acontecer na Igreja caso a ela fosse reduzida a presença do Espírito Santo nessa comunidade de fiéis, se a “função de sancionar leis ou impor verdades coubesse ao papa e ao Concílio?” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 304)

Para Ockham, Jesus e seus doze discípulos nunca projetaram iniciar um reino temporal pelo simples fato de que postulavam a salvação espiritual dos seres humanos. Portanto, para que se abram espaços na Igreja para todos os seus fiéis, os efetivos membros da Igreja – entendida como a multidão de todos os católicos que viveram desde os tempos dos profetas e dos apóstolos até os dias atuais – cuja comunidade é a única à qual compete a infalibilidade, é inevitável que se fechem todos os espaços em que se manifesta a aristocracia que pretende o reinado temporal.

Ockham está pautado também pela proposta original das “duas espadas” do papa Gelásio I (492-496) defendendo o pensamento de que o poder do papado e o poder do império são independentes. O papa defendia a autonomia da Igreja em relação à política, até que “em um contexto histórico e político diferente, especialmente com Inocêncio III (1198-1216) avançou decididamente a teoria do primado do poder da Igreja sobre o Império” (REALE,

ANTISERI, 2003, p. 322). Dessa atitude floresceu todas as polêmicas e discussões sobre o primado da Igreja ou do Império.

Outras duas figuras medievais entram em ação nesse delicado contexto: o defensor da tese curial, Egídio Romano, natural de Roma (1247) e aluno de São Tomás de Aquino em Paris; e seu grande opositor, João de Paris (1269-1306). Enquanto Romano defendia a tese de Inocêncio III de que tanto a autoridade política quanto qualquer outro tipo de poder têm origem na Igreja ou por meio da Igreja que possui seu papa como seu chefe supremo, João, no *De potestati regia et papali*, “afirmou o direito dos indivíduos à propriedade, negou que o papa pudesse se arrojar a *plenitudo potestatis* e lhe atribuiu unicamente a função de administrador dos bens da Igreja” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 322).

McGrath (2021, p. 76) ressalta um importante ensinamento de Ockham: a “Navalha de Guilherme Ockham”. Guilherme insistia no conceito de que “a simplicidade era uma virtude ao mesmo tempo teológica e filosófica” e sua “navalha” eliminaria “todas as hipóteses que não fossem absolutamente essenciais” e o que essa ideia trouxe foi muito útil à sua teologia da justificação. Além de Tomás de Aquino, outros teólogos medievais haviam afirmado que “Deus era levado a perdoar a humanidade pecadora por meio daquilo que era chamado um ‘ambiente de graça’ [...], algo sobrenatural e intermediário que Deus infundia na alma do ser humano, o qual permitia que o pecador fosse absolvido”. Mas Ockham desconsidera essa ideia como algo irrelevante e sem necessidade, afirmando que a “justificação consistia na aceitação direta de um pecador por Deus” e que não havia nenhuma “necessidade desse passo intermediário para a aceitação de um indivíduo por Deus”. Tudo o que Tomás de Aquino dizia “dar-se por intermédio de uma substância intermediária, Guilherme de Ockham declarava que ocorria de forma direta, sem qualquer intermediação de algo como um ‘ambiente de graça’”. Dessa forma abriu-se o entendimento e o caminho para que passassem a existir “abordagens mais pessoais da justificação, como aquelas associadas à Reforma”.

Todas essas ideias precipitam a Igreja católica da aristocracia a uma evidente e inevitável reforma que seria buscada no século seguinte e iniciada por Lutero no século XVI. “Os germes foram lançados, mas seu florescimento não é prelúdio ao retorno à unidade medieval, e sim à afirmação daquele pluralismo que, primeiro com Wycliffe e depois com Lutero, tornar-se-ia divisão e dispersão” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 304).

Ockham decreta o fim da escolástica. “No Trezentos, depois dele, não surgem mais grandes personalidades nem grandes sistemas” e assim nascem “as escolas, o Tomismo, o Escotismo e o Ockhamismo que lutam entre si, repensando e polemizando sobre as afirmações de seus respectivos mestres” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 304).

O que ocorreu de mais notório foi perceber que diante do “Tomismo e do Escotismo, que representavam a *via antiqua*, o Ockhamismo se impõe como a *via moderna*, enquanto é programaticamente crítico em relação à tradição escolástica” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 304).

Em 1339, a leitura de Guilherme de Ockham é completamente proibida em Paris, sendo reafirmada em 1340 no que se refere às suas principais teses. Mas mesmo com todas as proibições, o Ockhamismo continua forte nas universidades, com “homens dedicados a mostrar a inconsistência da cosmologia aristotélica [...] e mostrar inconciliabilidade da fé com a razão em nome de um conceito de ciência mais rigoroso” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 304), e ainda lutar pela reforma radical da Igreja, como o inglês John Wycliffe (1328-1334) e Jan Hus (1369-1415).

1.5.2 Resultados do escolasticismo

Cairns elenca pelo menos três resultados do escolasticismo:

A importância dada por Tomás de Aquino aos sacramentos como meios de graça fortalece o domínio da Igreja Católica Romana sobre o indivíduo, pois não havia salvação fora dos sacramentos ministrados pela hierarquia. A doutrina tomista de que a razão precede a revelação como instrumento de conhecimento e que é completada pela revelação descambava para o perigo de que a verdade conhecida por esses dois métodos poderia se separar em duas esferas, a secular e a sagrada [...] Acima de tudo, na *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, o escolasticismo deu à Igreja Católica Romana medieval e moderna uma síntese definitiva e integrada que harmonizava a filosofia e religião (CAIRNS, 2008, p. 214).

1.5.3 O fim do pensamento medieval

Marsílio Maierardini nasceu na cidade de Pádua entre os anos de 1275 e 1280. Foi para Paris, onde lecionou e onde foi reitor da universidade entre 1312 e 1313 e sofreu a influência daquela instituição de ensino que separava a razão da fé. Sua maior obra, com a ajuda de João de Jandun, foi *Defensor pacis*, de 1324. Morreu entre 1342 e 1343.

Para Marsílio, em *Defensor Pacis*, o “Estado é uma *communitas perfecta*, uma comunidade natural autossuficiente, que se ergue com base na razão e na experiência dos homens, servindo-lhes para viver e viver bem” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 322), ou seja, o Estado a respeito do qual discorre Marsílio não é o império universal, mas está falando a respeito de um “Estado nacional, a comuna ou o magistrado” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 322), ou seja, o Estado do seu momento histórico, o que, para ele, significa que esse Estado é construção humana, que responde a finalidades humanas”, sem qualquer espécie de relacionamento lógico ou de dependência teológica, sem o menor traço de união ou compatibilidade com a Igreja.

Igreja e Estado, para Marsílio, são distintos, assim como também são a fé e a razão. O Estado não se submete à Igreja, e ao contrário, em relação a esta vida terrena, é a Igreja que se submete ao Estado. Obviamente que nesse contexto, existe a lei religiosa a qual tem por finalidade “a glória ou a pena ‘*in saeculo venturo*’ (na era que está por vir), mas além das leis religiosas, “há também a lei que constitui o critério do justo e do útil no plano puramente humano e social” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 322), que é uma lei, um “mandamento coativo, ao qual está ligada ‘uma punição ou uma recompensa a ser atribuída neste mundo’” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 323).

Marsílio não entende a lei como detentora de um fundamento divino, nem qualquer tipo de suporte ético, e tampouco se baseia no direito natural. Ele discorre em *Defensor pacis*:

Nós dizemos que o legislador, isto é, a causa efetiva primeira e própria da lei, é o povo, ou seja, a coletividade (*universitas*) dos cidadãos ou a sua parte mais importante (*valentior pars*), que, por sua escolha, ou seja, por vontade expressa em palavras na reunião geral dos cidadãos, ordena, ou melhor, determina fazer ou omitir uma coisa relativa aos atos civis humanos, sob ameaça de pena ou suplício terreno” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 323).

Para Jerphagnon, em *Defensor pacis*, Pádua não propõe que a religião seja completamente rejeitada, mas “a autoridade dos padres é reduzida à ordem espiritual”. Para ele, Marsílio de Pádua, o ensinamento dos padres contribui, auxilia o governo da cidade “inspirando nos homens a aversão aos vícios e a atração da virtude”, mas Pádua também acredita que os “padres não têm, com isso, nenhum direito de punir, nenhuma qualidade para cobrar impostos, tampouco para se isentarem destes; não é da sua moralidade ou da sua fidelidade à religião que a autoridade civil extrai sua legitimidade, mas do assentimento popular” (JERPHAGNON, 1992, p. 113).

Pádua define, portanto, o Estado e a lei como questões e construções humanas, por serem resultado de atos estabelecidos pela vontade do ser humano em seu cotidiano. Não são o governo ou o indivíduo que são soberanos, mas é a lei. O governo e o indivíduo são controlados pelo povo por meio da lei soberana. Marsílio, influenciado por Aristóteles, está realmente convencido de que “onde as leis não são soberanas, não há verdadeiro Estado” (REALE, ANTISERI, 2003, p.323), e é esse conceito inovador de *Soberania popular e Estado de direito* que sustentam essa teoria política originada em Marsílio de Pádua.

1.5.4 Lorenzo Valla

Segundo Moraes (2014, p. 44), Lorenzo Valla (1407-1457) possui um trabalho filológico de grande importância no medievo. “O trabalho de Valla cria sérios problemas para o papado em fins da Idade Média e início da modernidade, quando foi denunciada a falsidade

do documento intitulado Doação de Constantino, que funcionava como sustentáculo do poder político dos papas” (MORAES, 2017, p. 44).

Sobre o Legado de Valla, Moraes afirma que:

Seu legado ético e político prepara o terreno para o aparecimento de homens como Erasmo de Rotterdam, Martinho Lutero e até mesmo João Calvino, que terão discussões de suma importância sobre a questão do livre-arbítrio e do papel da graça na relação entre os homens e Deus no século XVI. Esses temas e tantos outros estarão na pauta das discussões da deflagração dos movimentos religiosos reformistas na Europa. (MORAES, 2017, p. 44).

Valla tornou-se um intelectual com atuação primorosa no campo da filologia sendo um autor de suma importância “para compreender-se a crise de autoridade política pela qual passa o papado em fins da Idade Média e início da modernidade” (MORAES, 2017, p. 45).

A respeito de um resumo sobre algumas atividades da vida de Valla, Moraes, cita Ullmann:

Lorenzo Valla ocupou vários cargos: professor de retórica em Pavia, nos anos 1431-1436; depois, secretário, em Nápoles, do rei Afonso de Aragão; servidor do papa Nicolau V, e professor de retórica na universidade de Roma. Nos seus estudos clássicos empregou o método histórico, o qual aplicou, como primeiro, também na exegese da Bíblia, em 1444. Por vários séculos, seu livro *Elegantiarum linguae latinae libri VI* constitui-se na obra mais importante sobre o estilo da língua latina. Infelizmente, foi perseguido pelos professores da faculdade de direito, porque a nova metodologia das humanidades, na faculdade de artes, dando uma visão mais abrangente do *humanum*, extravasava para as outras faculdades, inclusive a do direito, teologia e de outras ciências. Isso parecia intromissão indébita.

Citando Batista, Moraes (2017, p. 47), revela que já na Universidade de Pavia, e agora mestre em retórica, Valla “tomara consciência das implicações do mau uso da língua latina e do quanto os gramáticos medievais e, em particular, os juristas contribuíram para o declínio da verdadeira moral e doutrina cristãs”.

Ao longo dos 13 anos dos quais passou vivendo em Nápoles trabalhando na corte de Afonso V de Aragão, Valla passou por um período de proveitosa produção literária, produzindo *De libero arbitrio* (Diálogo sobre o livre-arbítrio), pensando ter completado sua crítica sobre os cinco livros de Boécio (480-524), intitulado *Consolação Filosófica*.

Lorenzo Valla empregou certas técnicas de análise filológica – o estudo das línguas, ou de uma língua, especificamente, numa perspectiva de história literária e gramatical – a qual em um primeiro momento “corrigia questões gramaticais e de estilo, na confrontação de manuscritos gregos e textos latinos da Vulgata” (MORAES, 2017, p. 56).

Moraes (2017, p. 56), exemplificando tais técnicas filológicas em textos bíblicos afirma que:

Na epístola de Paulo aos Romanos (1.17), lê-se em latim: “*Justus autem fide vivit*”. Valla percebe que o texto grego coloca o verbo no futuro, e na tradução para o latim seria *vivet*, e não *vivit*. A tradução correta seria: “O justo viverá pela fé”, e não “O justo vive pela fé”. Vale lembrar que essa temática teológica da vivência pela fé esteve nas bases do início da Reforma Protestante com o monge agostiniano Martinho Lutero. Isso aponta para o fato de que a constatação de um erro de tradução não é coisa de pouca monta; pelo contrário, às vezes, a tradução de um versículo implica mudanças de doutrinas teológicas.

Ainda na epístola de Romanos (11.13), o texto em latim registrava “*honorificabo ministerium meum*”, e a expressão grega correlata “seria mais bem traduzida, segundo Valla, por *glorificado*, ficando a tradução assim: “glorifico o meu ministério” (MORAES, 2017, p. 56).

Valla também se “ocupa em pontuar as origens dos erros, apontando que alguns seriam pura negligência de copistas ou ignorância de comentaristas sobre passagens bíblicas particulares” (MORAES, 2017, p. 57).

A respeito de outro exemplo, agora na carta do apóstolo Paulo aos cristãos da cidade de Corinto (Coríntios 7.10), Moraes, citando Gilmore, argumenta que o texto da Vulgata diz:

Quae enim secundum Deum tristitia est, poenitentiam in salutem stabilem operatur. Valla indica que o adjetivo *stabilem* refere-se à *poenitentiam*, e não a *salutem*, e dá a etimologia de *poenitentia* citando Aulus Gellius e Lactantius. Em conclusão, ele afirma que os que falam da penitência dando três significados – a saber: contrição, confissão e satisfação – têm interpretado falsamente essa passagem. O argumento será citado mais tarde por Lutero como justificativa à sua refutação de uma base escriturística do sacramento da penitência (GILMORE, 1973, p. 174).

Moraes (2017, p. 57), ainda a respeito do trabalho filológico de Valla, aponta para a “necessidade de um cuidado mais acurado com as palavras e seus múltiplos significados” e que uma das obras mais devastadoras de Valla “teve ampla repercussão no domínio político e territorial da Igreja católica” que foi o documento chamado de Doação e Constantino, provando, por meio de seu método filológico, que o documento é, talvez, “a falsificação mais famosa da história” (MORAES, 2017, p. 57).

A Doação de Constantino “pretendia situar-se no século IV da Era Cristã e envolvia o imperador Constantino e o papa Sylvester. Nesse documento o imperador Constantino, agradecido pela cura de uma lepra, resolveu doar terras dentro da Península Itálica para a Igreja Católica” (MORAES, 2017, p. 57).

Segundo Moraes (2017, pp. 57-58), o documento declara:

Num momento em que uma lepra poderosa e suja tinha invadido toda a carne do meu corpo, e os cuidados de muitos médicos que se reuniram foram administrados, e por nenhum deles eu tenha conseguido saúde: vieram aqui os

sacerdotes do Capitólio dizendo que, para me salvar, uma fonte deveria ser construída no Capitólio, e que eu deveria preencher esta com o sangue de crianças inocentes, e que, se eu fosse banhado nela enquanto o sangue estava quente, eu poderia ser purificado. E muitos bebês inocentes foram reunidos a partir de suas palavras, quando os sacerdotes sacrílegos dos pagãos desejavam que bebês fossem abatidos e a fonte preenchida com seu sangue. Logo abominei a ação, percebendo as lágrimas das mães [...] Naquele dia, tendo passado, portanto, o silêncio da noite, quando o sono tinha chegado, veio sobre nós os apóstolos Pedro e Paulo, dizendo-me: “Desde que tu colocaste um limite para os teus vícios e abominaste o derramamento de sangue inocente, fomos enviados por Cristo Senhor, nosso Deus, para dar a ti um plano para recuperar tua saúde. Ouça, portanto, nosso aviso e faça o que indicarmos para ti. Sylvester, o bispo da cidade de Roma, no monte Serapte, fugindo das perseguições, preza a escuridão com seu clero nas cavernas das rochas. Este, quando o levantarem a ti mesmo, vai mostrar-te uma piscina de piedade, na qual quando ele tiver te mergulhado pela terceira vez, toda força da lepra desaparecerá de ti” (DOAÇÃO de Constantino. Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/source/donatconst.asp>. Acesso em: 3 ago. 2011. Tradução nossa).

E assim, logo após essa visão, Constantino ordena que tragam o papa Sylvester o qual, ao ouvir o relato do próprio imperador, manda trazer as imagens dos apóstolos Pedro e Paulo. Constantino os reconhece como sendo os dois homens que o visitaram em sonho e logo após “passar por um período de penitências, de receber a imposição de mãos do clero, de, na presença do papa, renunciar às pompas de Satanás e suas obras e confessar ser um adorador do Deus Trino cristão e de ser mergulhado três vezes nas águas purificadoras, Constantino recebe a cura de sua enfermidade”, segundo o documento apresentado.

Em posse da bênção de sua cura, Constantino declara que:

E, na medida do nosso poder imperial terreno, decretamos que a Santa Igreja Romana será honrada com veneração e que, mais do que o nosso império e trono terrestre, o lugar mais sagrado de São Pedro será gloriosamente exaltado; damos a ele o poder imperial, dignidade da glória, vigor e honra. E decretamos e ordenamos que ele terá a supremacia ao longo dos quatro assentos principais [ou as quatro sés principais], Antioquia, Alexandria, Constantinopla e Jerusalém, como também sobre todas as igrejas de Deus no mundo inteiro. E o pontífice que a cada tempo presidir sobre a santíssima Igreja Romana será o supremo e principal de todos os sacerdotes do mundo inteiro, e, conforme a sua decisão, devem ser resolvidos todos os assuntos que se referem ao serviço de Deus à confirmação da fé de todos os cristãos. [...] e, por meio de nosso decreto imperial sagrado, temos concedido nosso presente de terras no Oriente, bem como no Ocidente, e mesmo no litoral do norte e do sul, ou seja, na Judeia, Grécia, Ásia, Trácia, África e Itália e as várias ilhas: sob essa condição de fato, todos devem ser administradores pela mão do nosso pai mais abençoado, o pontífice Sylvester e todo os seus sucessores. (DOAÇÃO de Constantino. Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/source/donatconst.asp>. Acesso em: 3 ago. 2011. Tradução nossa).

Segundo Moraes (2017, p. 59), a Igreja Católica, com esse documento de tamanha importância em mãos, justificava seu domínio territorial na Idade Média. Tal “documento, ou

partes dele, é incorporado na maioria das coleções medievais de direito canônico. Ele foi produzido, pelo menos em esboço, na segunda metade do século VIII da Era Cristã”.

É nesse período histórico que o reino dos francos “o maior e mais estruturado dos reinos cristãos bárbaros que se formaram logo após a queda do Império Romano do Ocidente, tinha uma estrutura de poder nas mãos do monarca, que, desde o final do século V e início do VI” (MORAES, 2017, p. 60), por meio de Clóvis, o Meroveu, que conquistou as terras onde se localiza a França. Os sucessores meroveus ficaram conhecidos por serem reis indolentes, que largavam nas mãos de seus auxiliares, os mordomos do paço ou prefeitos do palácio, o seu dever de administrar suas possessões.

Entre esses indolentes estava Carlos Martel, o grande vencedor franco na batalha de Poitiers (732) que impediu o avanço dos guerreiros muçulmanos e que “possibilitou que eles ficassem estacionados na Península Ibérica mais de 700 anos” (MORAES, 2017, p. 60). Um dos filhos de Martel, Pepino, o Breve, “conquistou posições dos lombardos no norte da Península Itálica e entregou parte delas ao papa da época dando origem aos Estados pontificais, conhecidos também como Patrimônio de São Pedro (756)” (MORAES, 2017, p. 60).

Tal ação de Pepino:

Representou uma troca de gentilezas pois o papa o havia apoiado para depor o último rei merovíngio, que se chamava Childerico III. Com a vitória, Pepino, o Breve, foi sagrado rei dos francos pelo papa estevão III, que atravessou os Alpes e, no ano de 754, o ungiu rei, dando início à Dinastia Carolíngia, cujo maior representante foi Carlos Magno, filho de Pepino, o Breve. Provavelmente esse foi o contexto em que pelo menos um esboço do documento intitulado *Doação de Constantino* foi forjado. Ao falsificar o documento retrocedendo-o até o século IV, nos dias de Constantino, o artífice tinha em mente tornar possível a interpretação de que a concessão de terras feitas por Pepino, o Breve, à Igreja Católica não era mero benefício, mas uma restauração legítima de algo muito antigo. Desejava-se dar ao documento um caráter legal que justificaria o poder territorial da Igreja (MORAES, 2017, p. 60).

Lorenzo vai realizar seu trabalho provando, em um contexto bastante específico, a falsificação da Doação de Constantino. Valla compôs o discurso alegando que o documento era falso quando era secretário de Afonso, rei de Aragão, Sicília e Nápoles. “Pode-se entender, então, que o trabalho de Valla fazia parte de uma campanha que o rei Afonso estava realizando contra o papa Eugênio IV, na tentativa de desqualificar o domínio territorial da Igreja Católica na Península Itálica” (MORAES, 2017, p. 60).

Sobre o ocorrido e a possibilidade de uma campanha contra o papa, Moraes afirma que:

De qualquer forma, no século XV, Lorenzo Valla demonstra que o documento usado pela Igreja Católica para garantir sua supremacia territorial na Europa era falso e faz isso valendo-se de sua metodologia filológica. É importante ressaltar que Nicolau de Cusa, sete anos antes, em seu *De concordantia*

catholica, traçou um percurso parecido com o de Valla, antecipando inclusive alguns de seus argumentos. Mas não há como negar que o tratado de Valla é mais exaustivo, com um trabalho literário muito bem embasado. As críticas filológicas de Valla, principalmente as internas, apontam para anacronismos do documento (MORAES, 2017, p. 61).

Vale ressaltar que “os anacronismos do texto ficaram evidentes aos seus olhos, e Valla os apontou com maestria, apesar de ter também apontado para a inconsistência jurídica do documento” (MORAES, 2017, p. 61).

Citando Skinner, Moraes (2017, p. 62), fornece outro argumento ratificando o trabalho filológico de Valla:

Parte da sua argumentação se apoiava na tese jurídica de que o Imperador não dispunha de autoridade para efetuar a suposta doação, nem o papa tinha o direito de recebê-la. Mas os dois argumentos que o próprio Valla considerava decisivos eram de natureza mais precisa e técnica. O primeiro remetia a questões filológicas. De acordo com a Doação, o Imperador concordava em tornar “todos os nossos sátrapas”, bem como o povo de Roma, “sujeitos à Igreja de Roma”. Mas, como Valla observa, com desdém, isso constitui evidentemente um anacronismo: “*Quem jamais ouviu falar de alguém ser chamado sátrapa nos Conselhos dos romanos?*” Depois de divertir-se com esse absurdo por algumas páginas, ele passa ao seu segundo argumento, que repousa numa única questão de ordem cronológica. A Doação afirma conceder ao papa supremacia sobre o patriarca de Constantinopla. Ora, esse é um outro anacronismo, ainda mais absurdo: na data em que se supõe ter sido feita a Doação, “*não havia patriarca ali, nem Sé, nem mesmo uma cidade cristã com esse nome fora fundada, ou sequer imaginada*”. Assim, Valla não hesita em concluir que as pretensões pontifícias ao domínio temporal não têm base alguma nos fatos históricos (SKINNER, 1996, pp. 221-222).

Moraes (2017, p. 62) avalia que as críticas de Valla perpassam pelo documento de forma técnica a partir de sua filologia e que, dessa forma, “serviram para demolir o documento internamente, dando um prestígio muito grande ao campo filológico”. Dessa forma, a “prática filológica de Valla não somente contribuiu para estruturar a filologia como disciplina e minar a autoridade política da Igreja Católica”, mas, também, “deixou seu legado para o campo humanístico mais amplo. A área de historiografia, por exemplo, ganhou significativas contribuições com os trabalhos de Valla”.

1.6 Considerações

Por cerca de 400 anos (638-1099), a produção teológica da Igreja se delimitava aos livros canônicos das Escrituras, aos pais da Igreja e à literatura clássica como algo inerente à devoção diária e à vida contemplativa. A máxima: “não procuro entender para crer, mas creio para entender”, era o ponto de equilíbrio entre, por um lado, a fé e a razão, e, entre a natureza e a graça, de outro. No início da Idade Média, teólogos reproduziram os ensinamentos dos pais da Igreja de forma que a discussão e a reflexão teológica e filosófica ficaram de lado.

Mas com o final das invasões o número de escolas aumentam consideravelmente e com esse novo momento para a educação da Europa, a lógica e a dialética entram em cena nas escolas iniciando um movimento de desenvolvimento intelectual, o qual com o tempo foi chamado de escolástica ou escolasticismo: *o lugar onde se aprendia*; termo utilizado tanto às escolas de Carlos Magno quanto aos professores que começaram a utilizar a filosofia aristotélica aos estudos do cristianismo a fim de tentarem provar as verdades bíblicas de forma racional.

Será exatamente essa tentativa o primeiro problema que a escolástica trará à Reforma Protestante do século XVI, como veremos mais à frente: Aristóteles não trabalhava sua filosofia com a ideia do Deus cristão enquanto esse método distinto de reflexão teológica buscava conciliar, harmonizar a revelação de Deus para o homem na Bíblia com a filosofia do pensador grego que trabalhava apenas com a razão, apesar de a escolástica não se tratar de um sistema específico de crenças, mas apenas um modo de sistematização da teologia (fé) com a filosofia clássica grega (razão). Apesar disso, o escolasticismo como sistema intelectual provocou e motivou debates a respeito da fé e da razão no medievo.

Mas a maioria dos pensadores humanistas do século XVI percebia o movimento apenas como especulação intelectual com debates infundáveis – quantos anjos podem ficar de pé na ponta de uma agulha? Deus pode construir duas montanhas sem o vale que as separa? O que acontece quando o camundongo come a hóstia sagrada? – e sem a menor utilidade à teologia tanto por sua intenção filosófica pagã quanto por seu entendimento teológico de que o homem morto em delitos e pecados poderia, por si mesmo, buscar e alcançar a Deus para o perdão de seus pecados e para a salvação de sua alma; e está nesse ponto, o segundo problema com Martinho Lutero e com o movimento da Reforma Protestante. É exatamente a tentativa de racionalizar a teologia a fim de que se sustente a fé com a razão sem a atuação de Deus sobre o homem que vai trazer a principal celeuma teológica com o escolasticismo.

Muitas críticas foram feitas aos escolásticos: não questionavam a respeito da validade do material que utilizavam e não se certificavam se tinham em mãos todos os dados necessários a fim de chegarem a certa conclusão; se serviam de material abstrato e metafísico sem tomar conhecimento do concreto e do físico; as verdades às quais chegavam tinham apenas valor formal sendo deficientes em relação a conduta diária do povo; gastavam tempo com discussões infundáveis e sem base real e conexão com o mundo concreto e ainda sem validade para o pensamento; para os escolásticos a todas as questões deveriam ser dados forma filosófica e sentido teológico.

A escolástica, portanto, como movimento intelectual, filosófico, próprio do pensamento católico romano medieval se transforma no grande inimigo intelectual da Reforma Protestante de Martinho Lutero. O monge agostiniano, entendendo que a teologia estava enclausurada no cativeiro da escolástica confronta, sob o ponto de vista teológico, o movimento que perpassa caminhos filosóficos e teológicos na Idade Média com suas 97 teses contra vários escolásticos como: Gabriel Biel, Duns Escoto, Guilherme de Ockham, Pedro d'Ailly e outros filósofos; inclusive o próprio Aristóteles, a quem chamou de “palhaço que, com sua máscara grega, tanto enganou a Igreja”.

É nesse cenário que acontece o enfrentamento de dois sistemas de pensamento: o sistema medieval católico romano, que está vinculado à escolástica, com o movimento de retorno aos parâmetros bíblicos de articulação das questões essenciais da fé cristã que é a Reforma Protestante. Como fruto dessa reforma teológica que nasce no seio da Igreja e que rompe com o modelo de pensamento escolástico, ocorre uma série de conquistas à modernidade do mundo ocidental nos campos social, intelectual, econômico, cultural e, também, educacional, destacando, entre outras questões, a possibilidade de uma ampliação do sistema educacional pelo fato de os protestantes serem aqueles que precisam ler a Bíblia para conhecer o Deus que se revela nas Escrituras Sagradas e isso não deve ficar restrito ao mundo masculino, mas também, a todas as mulheres, sejam elas de famílias ricas ou pobres.

2. O MISTICISMO, O PENSAMENTO ESCOLÁSTICO E A REFORMA LUTERANA DEFLAGRADA: A BATALHA DE LUTERO CONTRA A PERMANÊNCIA DA ESCOLÁSTICA NO PERÍODO DE TRANSIÇÃO ENTRE IDADE MÉDIA E IDADE MODERNA

2.1 A mística de Mestre Eckhart (1260-1328)

Segundo Cairns (2008, p. 222), o misticismo sempre bate às portas da Igreja nos momentos em que o formalismo toma o controle das rédeas das ideias e atitudes e descortina o “desejo do coração humano de entrar em contato direto com Deus no ato do culto, em vez de participar passivamente de atos de culto friamente formais celebrados pelo sacerdote”. O místico é aquele que profundamente deseja “contato direto com Deus pela intuição ou pela contemplação”.

Entre as possíveis causas do misticismo durante o século XIV, Cairns (2008, p. 222) avalia que o escolasticismo contribuiu para o surgimento do misticismo por conta de dar muito mais crédito a “razão em detrimento da natureza emocional do homem”, o que causou expressiva reação contra esse movimento racionalista, pois “os movimentos que ressaltam o

aspecto subjetivo do relacionamento do homem com Deus geralmente surgem como resposta aos movimentos que salientam o aspecto intelectual” como foi o movimento pietista que “seguiria o período de fria ortodoxia no luteranismo do século XVII”.

A segunda causa apontada por Cairns (2008, p. 222), é o nominalismo escolástico que “gerou uma ênfase no indivíduo como fonte de realidade” e na experiência “como forma por meio da qual se alcançava o conhecimento” e, então, um grupo de escolásticos nominalistas aproximou-se do misticismo como maneira de alcançar o conhecimento de Deus, enquanto outro grupo nominalista buscaram o “materialismo e a experimentação”.

Por fim, Cairns (2008, p. 222) afirma que o movimento místico se evidenciou por protestar e reagir contra a igreja “decadente e corrompida” por meio de revoltas políticas e sociais que eram comuns no século XIV e outras questões: a “Peste Negra em 1348 e 1349 dizimou pela morte cerca de um terço da população da Europa. A Revolta dos Camponeses em 1381 na Inglaterra foi uma evidência da insatisfação social associada com as ideias de Wycliffe. O Cativoiro Babilônico e o Grande Cisma levaram o povo a questionar a liderança espiritual a que estavam submetidos, e desejar contato direto com Deus” Cairns (2008, p. 222).

Sobre os dois tipos de misticismo, Cairns (2008, p. 222) afirma que:

Se a ênfase se coloca na união da essência dos místicos com a essência da divindade na experiência do êxtase, que é a coroação da experiência mística, estamos diante do misticismo filosófico. Se a ênfase reside numa união emocional com a divindade pela intuição, o misticismo é psicológico. O principal objetivo em ambos é a apreensão imediata de Deus numa forma extrarracional em que o místico espera por ele numa atitude receptiva e passiva. Esses dois tipos de misticismo são vistos no século XIV.

Havia dois grandes grupos místicos: latinos e teutões. Estes, se direcionaram para a “abordagem filosófica de Deus”, que no caso de Mestre Eckhart o “levou a uma espécie de panteísmo”; enquanto aqueles, perceberam no misticismo uma “experiência emocional de Cristo”, evidenciando “a identidade da vontade do amor a Deus em lugar de uma identidade de essência”; ênfase adotada pelo dominicano Bernardo de Claraval, considerado como fundador do misticismo germânico no século XII.

O movimento místico germânico, que dominou a ordem dominicana, tinha Eckhart como seu fundador. Ele tinha por objetivo pessoal “a unidade da alma com a divindade sustentadora de toda a criação” e ainda ensinava a “necessidade do serviço cristão como fruto da unidade mística com Deus”. Eckhart havia absorvido as ideias do neoplatonismo de tal forma que foi acusado de defender o panteísmo e, por consequência, suas ideias sofreram condenação numa bula papal decretada após sua morte.

O misticismo latino teve em Catarina de Sena sua maior representante. Ela cria que realmente que Deus falava com ela em visões, e “parece que ela sempre usou essas visões para propósitos dignos” (CAIRNS, 2008, p. 223). Foi Catarina quem “denunciou incessantemente os abusos clericais e, em nome de Deus, conseguiu persuadir Gregório XI a voltar de Avignon para Roma em 1376”. Ela foi reconhecida por sua coragem de se opor até mesmo ao pecado praticado pelo papa.

Um grupo dominicano conhecidos como “Amigos de Deus” prosseguiu na tradição de ensinar a respeito das ideias de Mestre Eckhart: Johannes Tauler (c. 1300-1361), considerado mais evangélico que seu mestre “pregou a experiência interior de Deus como mais vital para o bem-estar da alma do que as cerimônias externas” e Heinrich Suso (c. 1295-1361), poeta que traduziu ideias semelhantes às de Eckhart por meio da poesia. “O pequeno volume místico intitulado *Theologia Germanica* é associado ao grupo. Lutero encontrou nesse livro, que ele mesmo editaria em 1516, uma ajuda na sua luta pela salvação. O livro tem, entretanto, o mesmo tom panteísta dos escritos de Meister Eckhart” (CAIRNS, 2008, p. 223).

Outro movimento místico, nos Países Baixos, o *Devotio Moderna*, ou “Irmãos da Vida Comum” (*Frates Vitae Communis*) com seu estilo de vida que retornava aos primeiros ideais cristãos (Atos) do qual Lutero foi participante ainda na sua juventude vivendo em uma de suas escolas por um ano e no qual menos se encontrou a ideia panteísta. Foi João Ruysbroeck (1293-1381), grande conhecedor dos textos de Mestre Eckhart que conhecia alguns dos “Amigos de Deus” quem mais influenciou o misticismo na Holanda. Ele também teve forte influência sobre Gerhard Groote (1340-1348), para “destacar o lugar do Novo Testamento na evolução da experiência mística” (CAIRNS, 2008, p. 224), e que se tornou líder dos “Irmãos da Vida Comum” em Deventer. Groote influenciou seu discípulo Florentius Radewijns (1350-1400) a abrir mais uma unidade dos “Irmãos da Vida Comum” em Windesheim. A “ordem era formada por leigos que viviam sob uma regra em comunidade e dedicavam sua vida mais ao ensino e a outros serviços práticos do que à experiência passiva de Deus como ensinara Meister Eckhart” (CAIRNS, 2008, p. 223).

Tomás Hemerken de Kempen (1380-1384), mais conhecido como Tomás de Kempis, educado por Radewijns em Deventer e que entrou para o mosteiro agostiniano. Kempis foi, provavelmente, o autor do livro *A imitação de Cristo*. O livro não propõe uma mera renúncia negativa do mundo, mas afirma a necessidade de um amor positivo por Cristo e do serviço a ele por meio de demonstrações práticas de humildade”. (CAIRNS, 2008, p. 224)

A mística de Mestre Eckhart está posicionada no contexto de crise da teologia de estrutura racional, produto do século XIV, e trouxe de volta a influência mística do

neoplatonismo, até mesmo pelo fato de que a influência de Platão na teologia nunca foi eliminada durante a Idade Média; pois mesmo no início do século XIII, quando o domínio quase que completo das ideias de Aristóteles sobre os teólogos do medievo estava em seu melhor momento, o neoplatonismo não foi extinto.

Nem mesmo nos maiores escolásticos nunca faltou algum tipo de veia mística até mesmo pelo fato de que por mais que o pensamento racional possa influenciar, o que mais importa ao cristão é o “retorno a Deus e a união com Deus” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 327); mas com a decomposição das pretensões da escolástica – dissolução essa, iniciada em Escoto e levada a cabo por Ockham – ruiu a “confiança de que a razão pudesse pelo menos alcançar os preambula fidei” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 327), então, a discussão sobre a “fé emergiu novamente, mais aguda do que nunca, e o caminho do misticismo apareceu como o único praticável para ligar o homem com Deus” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 327). Isso trouxe um problema ainda mais preocupante, pois se não há suporte da razão para o ato da fé, se ela não possui fundamentação ou aprovação por intermédio da razão, “não será ela então puro arbítrio, uma loucura a mais?” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 327).

O problema se revelou instigante e mostrou que a missão mais urgente que a escolástica, em seus últimos momentos de relevância teológica, colocava diante desses teólogos de fé era exatamente “restabelecer o contato entre o homem e Deus”. Essa missão foi aceita pela corrente conhecida como “misticismo especulativo alemão”. O movimento tem esse nome, Misticismo, porque insiste no fato de que Deus está além de toda a nossa possibilidade conceitual e porque sustenta que o homem, afastado de Deus, não é nada. Especulativo, pelo fato de que está entremeado de filosofia, alimentando-se sobretudo com as doutrinas neoplatônicas de Proclo e do PseudoDionísio e assumindo como base central aquela teologia negativa⁶ que, por exemplo, em Tomás constituía apenas um elemento do seu sistema filosófico-teológico. (REALE, ANTISERI, 2003, p. 327)

A obra de Eckhart contém seu pensamento centrado na ideia de unidade entre Deus e o homem e, sobretudo, entre o sobrenatural e o natural, na qual sem Deus o mundo e o homem não teriam sentido algum e nada seriam. Ele trava uma busca em direção daquele tipo de fé que acabou sem o suporte da razão.

⁶ **Teologia negativa** ou **teologia apofática** é o contrário da teologia propositiva ou teologia afirmativa. Se por um lado a teologia afirmativa faz proposições e descrições acerca de Deus e seus atributos, a teologia negativa segue o caminho oposto: ela percebe que toda a descrição que a inteligência humana consegue elaborar sobre Deus está muito aquém daquilo que Deus é. A teologia negativa percebe que todo esforço da racionalidade em definir Deus e seus atributos acaba limitando Deus, porque este, ultrapassa todo e qualquer esforço racional.

O mestre afirma que “o ser e o conhecer coincidem realmente em Deus [...]” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 327), e é por conta disso que Deus tem desde sempre sua vontade de criar e, dessa forma, as coisas estão *ab aeterno* no intelecto de Deus porque o próprio “Deus é intelecto e conhecimento e o seu conhecer é o fundamento do próprio ser” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 327). Nesse sentido:

Eckhart referia-se ao Evangelho de João: ‘No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus’. E comenta: ‘O evangelista não diz: ‘No princípio era o ente e Deus era o Ente.’ Ora, o Verbo refere-se totalmente ao intelecto, existindo nele como ato que diz ou como palavra dita, encerrando em si o ser ou o não-ser. É por isso que o Salvador diz: ‘Eu sou a Verdade’. Deus, portanto, não é o ser, pois é ele quem cria o ser. Todavia nós também podemos dizer que Deus é o ser, com a condição de que com isso não entendamos o ser enquanto criatura, mas sim o ser pelo qual todas as coisas existem: “Se o ser convém às criaturas, ele não está em Deus senão como na causa: por isso, em Deus não está o ser, e sim a pureza do ser.” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 327).

Como tudo o que existe, existe por conta do Criador, do Ser divino, aquele que ama necessariamente, as coisas criadas e o próprio ser humano são absolutamente nada sem Deus. É por conta disso, é por essa razão que o homem deve se voltar para Deus, porque somente retornando ao Ser divino criador que sua criatura, o homem, encontrará a si mesmo, e nós, conseqüentemente, “captamos Deus na alma, que possui uma gota de razão, uma centelha, um germe” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 328).

Se a razão deve ser capturada por Deus e se aprofundar nele mesmo, o homem deve tornar-se um espírito livre: “Espírito livre é aquele que não se preocupa com nada e a nada se liga. Não se vincula de modo algum ao seu interesse e não pensa em si mesmo nem em nada, já que se aprofunda na amantíssima vontade de Deus, renunciando à própria vontade.” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 328).

Por isso Eckhart afirma que aquele que é reto tem Deus dentro de si mesmo e quem tem Deus “o tem em todos os lugares, nas ruas e entre as pessoas, (...) na Igreja, na solidão ou na cela. Se ele o possui verdadeiramente e o possui sempre, ninguém poderá perturbá-lo” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 328). Já que nada pode perturbar a Deus, nada também poderá perturbar que sempre o traz consigo, em todas as suas obras e lugares por onde passa, pois toda “obra sua é muito mais obra de Deus” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 328).

Por isso que o homem deve ser livre dos seus desejos e esquecer-se em Deus, “mesmo que ele queira derramar sobre nós vergonhas, cansaços ou dores, (...) aceitar tudo isso com prazer e reconhecimento, deixando-se guiar por Deus ao invés de perturbar-se” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 328).

Eckhart também entende que o homem que possui Deus e está abandonado nele deve ser livre para a morte:

O homem verdadeiramente perfeito deve habituar-se à morte, sair de si e transformar-se de tal modo em Deus que a sua única bem-aventurança seja não saber mais nada de si e de qualquer outra coisa, mas apenas de Deus, não conhecendo outro sequer senão querer de Deus e conhecer a Deus como Deus o conhece, conforme o que diz São Paulo. (REALE, ANTISERI, 2003, p. 328).

A conclusão a que se chega é a de que esse retorno do ser humano ao Ser divino exige a alma “livre e despojada de toda coisa criada” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 328) para captar Deus e estar nele, “pronta para receber o ataque, toda provação, contrariedade ou dor (...) com espírito alegre e sereno (...) tranquilamente na riqueza e na comunhão da inefável sabedoria superior” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 328).

De outra forma, quando o homem sofre consigo mesmo, sem Deus, “a dor é insuportável”, mas se o seu sofrimento está nas mãos de Deus, “então o sofrimento não dói”.

A influência de Eckhart se fez em seus discípulos João Tauler (1300-1361) e Henrique Suso (1296-1366), e sobre o holandês João de Ruysbroeck (1293-1381) e sua famosa “obra mística”, intitulada Teologia alemã, produzida em Frankfurt, na segunda metade do século XIV, publicada pela primeira vez por Martinho Lutero entre 1516 e 1518.

Eckhart e Ockham, “em sentido oposto, exprimem de modo mais significativo o fim do pensamento escolástico e da Idade Média” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 329).

2.2 As consequências do misticismo

Sobre as consequências do misticismo no continente europeu, Cairns (2008, p. 224) afirma que:

O movimento místico, a forma clássica de piedade católica, decorreu de uma reação ao ritual sacerdotal formal e mecânico e ao escolasticismo árido da Igreja de seu tempo. Refletiu a tendência constante ao aspecto subjetivo do cristianismo que sempre se manifesta quando se acentuam demais aos atos externos de adoração cristã. Nesse sentido, o misticismo pode ser visto como antecipador do toque mais pessoal da religião que seria uma das características fundamentais da Reforma. Os perigos da substituição da Bíblia pela autoridade interior subjetiva e da minimização da doutrina foram alguns dos desvios desses movimentos. Em seus excessos, como foi o caso de Meister Eckhart, há o perigo de se ser tão passivo que seus adeptos se tornam introspectivos e antissociais. No caso de Eckhart, o movimento inclinou-se filosoficamente para uma espécie de panteísmo que identificava Deus com sua criação e suas criaturas.

Os místicos, segundo Cairns (2008, p. 224), haviam tentado fazer com que a religião se tornasse algo pessoal, mas “os reformadores bíblicos e nacionalistas, como Wycliffe, Huss, Savonarola, empenharam-se mais numa tentativa de retorno ao ideal da Igreja representado no

Novo Testamento”, sendo que “Wycliffe e Huss foram capazes de capitalizar o momento nacionalista antipapal durante o período do Cativo Babilônico quando o papa residia em Avignon”. Tanto Mestre Eckhart quanto Ockham, “exprimem do modo mais significativo o fim do pensamento escolástico e da Idade Média” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 329)

2.3 Reformadores pré-luteranos

Sem dúvida alguma, os quatro precursores mais conhecidos da Reforma Protestante dos séculos XIV e XVI foram: John Wycliffe, Jan Hus, Wessel Gansdorf e Girolamo Savonarola.

2.3.1 John Wycliffe (1328-1384)

Wycliffe, considerado como o primeiro a ser influenciado de forma contundente por Thomas de Bradwardine⁷ – que defendia a tese de que Deus é a causa determinante de todos os atos voluntários dos seres humanos –, entendeu que deveria trabalhar incessantemente a fim de eliminar, de todas as formas, toda e qualquer figura humana ou atitude religiosa que causasse algum tipo de mediação entre Deus e os fiéis, pois “o homem é súdito de Deus e não de outros” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 324), levando ao conhecimento de todos que pertencem à comunidade de fiéis a mensagem bíblica de que seu único chefe, o cabeça da igreja, é Jesus Cristo, e não os papas.

Essa comunidade de fiéis nada tem a ver com a Igreja visível, rica e com poderes extraordinários que permitem sua atuação direta em todas as esferas da sociedade, mas, ao contrário, se identifica com a “Igreja invisível dos predestinados à salvação, cujo sinal de reconhecimento é a pobreza e a graça” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 325). Para Wycliffe, a “Igreja dos batizados é atraída para o mal pela massa dos que estão votados para o Inferno. A Igreja deve ser espiritual, sem Papa nem bispos, com sacerdotes ocupados apenas na pregação” (BAUMGARTNER, 2015, p. 196)

Segundo Delumeau (1989, p. 139), em sua obra *De ecclesia* (1378), Wycliffe constrói uma definição da Igreja que Martinho Lutero veio a adotar: a “*universitas praedestinorum*, a invisível assembleia daqueles que Deus escolheu, bem diferente, portanto, da igreja visível e puramente humana, mas que é necessário controlar, corrigir e adaptar” e à qual, aos olhos de Deus, “todos os eleitos são iguais e o padre não é mais do que o leigo”; traduzindo-se em uma prática de que há urgência em “rechaçar o mau pastor – quem garante que ele faz parte da igreja

⁷ Thomas de Bradwardine (1290-1349), foi padre, matemático, teólogo, físico, procurador da Universidade de Oxford e Arcebispo de Cantuária. Suas ideias tiveram certa influência no pensamento de John Wycliffe.

invisível? —, recusar-lhe os dízimos que ele desbarata e dá-los aos pobres. Um ministro em estado de pecado não ministra validamente os sacramentos” (DELUMEAU, 1989. p. 139).

A influência de Bradwardine também se deu no incentivo que ele ofereceu a Wycliffe a respeito dos estudos sobre “Agostinho, provocando a decadência do escolasticismo, ensinou a predestinação e enfatizava a graça em contraste com o mérito” (KLEIN, 2007, p. 181). Sobre sua concepção de governo civil, afirmou:

Deus é o senhor de tudo. Dá ele todas as posições, tanto as civis quanto as espirituais, como feudos, sob a condição de serviços prestados com fidelidade [...]. Deus concede o uso, não a posse. Se o usuário abusa de sua confiança, retira ele a concessão. Daí o mau clérigo perde todo o direito de exercer seu ofício, e as autoridades civis, às quais Deus deu poder sobre as coisas temporais [...] podem tirar desse clérigo indigno as posses temporais.

Com a definição da doutrina da oposição ao poder monárquico do papado e o início do esboço das primeiras ideias da doutrina da supremacia do Concílio por Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua, muitos soberanos da Europa perceberam a oportunidade de fundação de diversas Igrejas nacionais e o fim da intromissão do poder de Roma em seus domínios políticos.

Era um momento histórico de dificuldades que assolavam o poder papal, já que o cativeiro de Avignon havia reduzido o colossal poder monárquico de Roma a instrumento da política francesa e, acelerando seu declínio, sob o poder de João XXII o papado “havia perdido cada vez mais seu prestígio, transformando-se em uma máquina financeira que se enriquecia à custa e nas costas das diversas regiões europeias” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 324), causando revolta em todos aqueles que entendiam a diferença de funções e esferas de atuação entre o poder civil do poder religioso, e que desejavam trazer de volta a Igreja para o centro do Evangelho das Escrituras Sagradas.

Segundo Cairns (2008, p. 225), era extremamente inaceitável ao povo inglês ter de “enviar dinheiro para um papa em Avignon, que estava sob influência do inimigo da Inglaterra, o rei francês”. Cairns explica que:

Esse sentimento nacionalista natural foi intensificado pelo ressentimento real e da classe média por causa do dinheiro desviado do tesouro inglês e da administração do estado inglês através dos impostos papais. O Estatuto de Provisores de 1351 proibia a indicação papal de clérigos para o preenchimento de cargos da Igreja Romana da Inglaterra. O Estatuto de Premunir de 1353 proibiu a prática clerical de retirar causas das cortes inglesas e levá-las à corte papal em Roma. O pagamento do tributo anual de mil marcos, prática iniciada por João, também cessou nesse período por ato do Parlamento. Foi em meio a esse clima de reação nacionalista ao eclesiasticismo que Wycliffe entrou em cena. Ajudado pelo poderoso João de Gaunt, Wycliffe conseguiu desafiar o papa.

Para Gonzalez (2014, p. 490), “com o passar dos anos, Wycliffe foi dando cada vez mais ênfase na autoridade das Escrituras, em detrimento da do papa e da tradição eclesiástica”. Todos esses acontecimentos, revoltas e aspirações de mudanças radicais apontavam à Reforma que se refletia, se revelava nos dois pensadores da Igreja que mais se destacaram na Europa pré-luterana: o inglês John Wycliffe e o boêmio Jan Hus.

Foi seguindo as ideias de Bradwardine que Wycliffe buscou rígido determinismo teológico e tomando como ponto de partida a tese de que a vontade divina realiza e exerce domínio absoluto sobre as ações dos seres humanos que Wycliffe fez distinção e oposição entre a autoridade do papa e do clero e a autoridade da Escritura Sagrada; negou a presença real de Jesus Cristo na Eucaristia; e ainda negou a eficácia dos sacramentos; rejeitando os ritos, em favor da “interioridade do ato de fé pessoal” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 325).

John Wycliffe escreveu suas obras filosóficas como o *De domínio divino*, *De officio regis* e o *De potestate papae*, além de várias obras sobre o tema politicorreligioso entre os anos de 1374 e 1384, e suas principais teses defendem:

Que o homem – cada homem – é imediata e diretamente súdito de Deus. Não há intermediários entre Deus e cada homem. Ademais, a Igreja é a comunidade dos predestinados, comunidade que tem Cristo por chefe e não o papa. A hierarquia e o aparato organizativo externo só conseguem degradar a vida espiritual, já que a verdadeira Igreja é a comunidade dos justos, que é a única soberana dos bens temporais coletivos. A Igreja visível, rica e hierarquizada e dedicada ao culto exterior e às guerras, Wycliffe contrapõe à Igreja invisível, a Igreja mística dos escolhidos por Deus para a salvação. E como, precisamente, a predestinação é vontade de Deus e, portanto, mistério, para Wycliffe a pobreza é o signum da pertença à verdadeira Igreja e da graça, muito embora as obras não sejam suficientes para a salvação, que permanece com dom gratuito e misterioso da vontade divina”. (REALE, ANTISERI, 2003, p. 325).

A pregação das ideias de Wycliffe fez com que o povo procurasse se aproximar da leitura direta da Palavra de Deus contida na Bíblia e toda essa manifestação da revelação de Deus ao homem foi causa da busca de reformas sociais da população à qual Wycliffe sempre se comunicava. Para ele “a Bíblia é a única lei da Igreja; que é o conjunto dos eleitos cuja cabeça é Cristo”, e não aceitava a doutrina da transubstanciação e a presença real de Cristo na “Ceia do Senhor.” Sendo assim, “Wycliffe antecipa, de certa maneira, a interpretação que posteriormente foi desenvolvida por Martinho Lutero, conhecida como consubstanciação”, posteriormente negada por Ulrico Zwinglio, reformador suíço.

Wycliff fez discípulos, os Lolardos, os quais formavam um movimento “desorganizado de ‘pobres sacerdotes’ na região de Flandres e na Inglaterra, que condenavam a Igreja estabelecida”. Eles levavam o Evangelho por meio da pregação e exigiam a “secularização os

bens eclesiásticos”. Foram completamente “esmagados pela repressão votada pelo Parlamento inglês em 1401” e desapareceram em meados do século XV (BAUMGARTNER, 2015, p. 196).

2.3.2 Jan Hus (1369-1415)

Hus foi o personagem que sofreu grande influência de Wycliffe no que se refere a sua concepção teológico-política. Seu dia a dia, suas ideias, seus escritos e até sua morte estão intimamente ligadas aos anseios e reivindicações que o povo da Boêmia defendia contra o Império e a Igreja romana.

Por conta da influência de Wycliffe – a não ser pelo fato de aceitar a doutrina da transubstanciação –, criticou com ímpeto o luxo da Igreja e as injustiças sociais, foi partidário de Wycliffe na tese da igualdade entre o clero e o laicato e da urgência de se pregar a Palavra de Deus no idioma nacional a fim de que o povo participasse da missa. Hus “denuncia as indulgências, os abusos da Igreja, faz da Escritura a única autoridade em matéria de fé, afirma a salvação gratuita em Jesus Cristo e vê exclusivamente nos predestinados o corpo da Igreja” (BAUMGARTNER, 2015, p. 196).

A exemplo de Wycliffe, Hus também escreveu o seu *De ecclesia* (1413), o qual estava aquém de Wycliffe. Hus “manteve, apesar de certas fórmulas confusas, o caráter sagrado da Igreja Militante; mas fez do papado uma instituição puramente humana, nascida na época de Constantino” e ainda afirmou que o “mau bispo, um simoníaco, por exemplo, deixa de ser um ‘verdadeiro prelado’ em conformidade com o sentir divino.” No mais, em Hus havia uma “invencível desconfiança” sobre aquilo que chamou de “casta sacerdotal” (DELUMEAU, 1989, p. 139).

Assim que Ricardo II da Inglaterra se casa com Ana da Boêmia, os alunos dessa região que iam até a Inglaterra para estudar retornavam à Boêmia trazendo em suas mentes as ideias de John Wycliffe. Hus, então pastor da Capela de Belém de 1402 a 1414 e que havia sido aluno, professor e reitor na Universidade de Praga em 1409, adotou as ideias de Wycliffe. Cairns (2008, p. 227), explica que:

Sua pregação dessas ideias coincidiu com o surgimento e um sentimento nacionalista Boêmio contra o controle da Boêmia pelo Sacro Império Romano. Huss se propôs a reformar a Igreja Romana na Boêmia de forma semelhante à linha das ideias defendidas por Wycliffe. Suas ideias provocaram inimizade do papa, e ele recebeu a ordem de comparecer no Concílio de Constança com um salvo-conduto do Imperador. O salvo-conduto, porém, não foi respeitado. As suas ideias, como as de Wycliffe, foram condenadas. Como se recusasse a se retratar, foi queimado na fogueira por ordem do Concílio, mas seu livro, *De ecclesia* (1413), sobreviveu a ele. Os perseguidores podem destruir o corpo dos homens, mas não podem destruir ideias, e as de Huss foram disseminadas por seus seguidores. Seus discípulos mais radicais, conhecidos como taboritas, rejeitaram tudo na fé e na prática da Igreja

Romana que não se encontrasse na Bíblia. Os utraquistas achavam que apenas aquilo que a Bíblia de fato proibia deveria ser erradicado e que os leigos deveriam receber tanto o pão quanto o vinho na ceia. Alguns do grupo taborita formaram aquilo que ficou conhecido como a *Unitas Fratrum* (Irmãos Unidos) ou Irmãos Boêmios em meados do século XV. Foi desse grupo que existe a Igreja Morávia, que existe até hoje. A Igreja Morávia tornou-se mais tarde uma das igrejas de maior visão missionária da história do cristianismo. Jan Amos Comenius (1492-1670), o grande e progressista educador evangélico, foi um dos Irmãos. Ele escreveu o *Grande Didática* acerca da educação [...] Os ensinamentos e o exemplo de Huss foram uma inspiração para Lutero quando enfrentou problemas semelhantes na Alemanha de seus dias.

Dessa forma, todos os reformadores do século XVI em diante herdaram características que remontam a um fio condutor de decepção e desconfiança para com o clero romano de pelo menos duzentos anos e que havia desvalorizado a hierarquia eclesiástica e a própria figura do padre e, aos poucos, fizera emergir a dignidade cristã do leigo.

Hus, durante uma pregação em 1410, diante da universidade, afirmou que a “verdadeira Igreja santa e católica era o corpo místico dos crentes unidos a Cristo” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 325) e nunca a “instituição visível, hierarquizada e corrupta, que deveria ser submetida ao contínuo juízo da lei de Deus” (REALE, ANTISERI, 2003, p. 325). O pré-reformador boêmio foi excomungado pelo arcebispo Zbynek Zajíc em 1410 e foi assassinado na fogueira em 1415.

Os seguidores de Hus são conhecidos por um levante nacional contra os alemães que, à época, dominavam a Boêmia. Esta *guerra hussita* (1419 a 1436) termina com um compromisso com o Papa e com o imperador assente nos quatro artigos de Praga: liberdade de pregação em checo, comunhão sob as duas espécies, pobreza dos sacerdotes, rigor moral. Desse movimento surge a Igreja hussita.

2.3.3 Wessel Gansfort (1419-1489)

Gansfort é outra figura histórica que também pode ser considerado como pré-reformador. Nascido em Groningen, por volta de 1419 e que foi aceito na comunidade dos Irmãos da Vida Comum, fundada na cidade de Deventer, atual Holanda, no final do século XIV por Gerald de Groote, que tinha por objetivo “melhorar as condições de seus semelhantes por meio da multiplicação de bons livros e educação da juventude” (KLEIN, 2007, p. 186). Wessel estudou em Colônia (1449) e Heidelberg (1456-1457) e foi professor em Zwolle entre 1432 e 1449. Estudou hebraico, grego, árabe e caldeu.

Para além de seus estudos, Gansfort colocou em prática uma vida devota, a qual lhe daria base doutrinária para desenvolver seu pensamento teológico e dedicou parte de seus estudos em uma escola da ordem Dominicana de Colônia, onde obteve contato com o

humanismo, o tomismo de Aquino e com a filosofia escolástica. Além disso, obteve conhecimento a respeito dos escritos dos Pais da Igreja. “Viajou por diversos mosteiros e bibliotecas em busca de livros desaparecidos e manuscritos raros. Poucos conheciam o idioma grego antes da Reforma Protestante.” Além disso, “Wessel teria conhecido monges gregos que haviam fugido para o Ocidente e, com eles, aprendeu o grego básico⁸.”

Gansfort pode ser considerado um precursor da Reforma por conta de suas críticas à autoridade papal, à doutrina do purgatório, às indulgências, além de propor uma nova interpretação a respeito dos sacramentos e sua defesa da Bíblia como única autoridade da fé cristã; em contraste aos ensinamentos do catolicismo medieval. Também foi contra a tonsura – o característico corte redondo feito no cabelo para identificar alguém como membro do clero esclarecendo que não tinha medo da força, enquanto tivesse domínio de toda a sua faculdade de raciocínio. Tal afirmação teria sido referência ao fato de os sacerdotes ordenados não serem levados a julgamento por conta de que a tonsura teria livrado sacerdotes corruptos da morte. Também se negou a acreditar nos milagres descritos em um livro popular de seu tempo, *Dialogus Miraculorum*, afirmando que “seria melhor ler as Santas Escrituras”. Para Wessel apenas as Escrituras eram inspiradas por Deus e seus livros estão em perfeita harmonia entre si. Ele defendia, também, que os textos bíblicos devem ser lidos e entendidos em harmonia com seus contextos a fim de que não houvesse distorção do sentido real da Palavra de Deus.

Em sua posição a respeito dos sacramentos, em especial a respeito da ceia do Senhor, para Gansfort, “na eucaristia quer Cristo que se o receba com fé. Por isso, uma comunhão espiritual feita com fé e amor pode produzir mais fruto que a recepção sacramental, da eucaristia, se lhe faltam a disposição, a fome e a sede espiritual” (KLEIN, 2007, p. 187).

Wessel mesmo se opondo aos erros da Igreja, nunca se desligou do catolicismo e nunca foi condenado por como herege e tampouco perseguido pela Santa Inquisição. Apesar disso, depois de seu falecimento, em 1489, alguns monges tentaram destruir seus escritos por considerá-los impuros. No século XVI, suas obras foram incluídas no *Index Librorum Prohibitorum* e considerados proibidos pela Igreja Católica Romana. McClintock e Strong classificam Wessel em sua Enciclopédia como “o mais importante entre os homens de ascendência alemã que ajudaram a preparar o caminho para a Reforma⁹”.

⁸ Disponível em: <https://www.repositoriocristao.com/conte%C3%BAdo/biografias/wessel-gransfort>. Acesso em: 08/04/2024

⁹ Disponível em: <https://www.repositoriocristao.com/conte%C3%BAdo/biografias/wessel-gransfort>. Acesso em: 08/04/2024

2.3.4 Girolamo Savonarola (1452-1498)

Para Cairns (2008, p. 228), Wycliffe e Hus “foram estigmatizados como hereges que colocaram a Bíblia como o primeiro padrão de autoridade; Savonarola, porém, estava mais interessado na reforma da Igreja em Florença”.

Segundo Filho (2017, p. 34), Savonarola foi considerado, por Martinho Lutero, como mais um mártir protestante. Ele conhecia as artes liberais e a filosofia sendo grande estudioso de Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino. Desde menino já era dedicado a oração e a meditação, sendo avesso aos pecados do mundo.

Entrou para o monastério dominicano de Bolonha, Itália, aos 23 anos como voluntário para trabalhos servis. Ao completar 30 anos transferiu-se para um monastério em Florença, cidade envolvida com a Renascença.

Em Florença, “Savonarola dedicou-se profundamente ao estudo das Escrituras” e ali iniciou suas pregações “contra os pecados do povo, chamando pessoas ao arrependimento”, com destaque nas “pregações sobre o Apocalipse que, iniciando no monastério, prosseguiram na igreja” (FILHO, 2017, p. 35).

Segundo Delumeau (1989, pp. 136-137), Girolamo Savonarola e outros pregadores de suas época como: Vicent Ferrer, Manfredo de Vercelli, Bernardino de Siena, Oliver Maillard:

Deveram a sua celebridade ao ascendente que exerciam sobre as multidões, que sucessivamente levavam a estremecer, chorar a ter esperança. Exortavam à “conversão”, amotinavam crianças contra as elegantes, organizavam fogueiras de vaidade, conduziam às conciliações de facções inimigas, mandavam restituir os bens indevidamente adquiridos. Obtinham das municipalidades, em benefício das missões, não só as medidas contra a blasfêmia, mas também leis sobre os costumes sumptuários e regulamentos contra a usura.

Delumeau ainda considera “notável e significativo” que esta predicação tenha sido absorvida, por muitas vezes pelo aspecto social:

Na Inglaterra, engendrou o lollardismo e a insurreição de 1381. A pregação foi na realidade uma das maiores preocupações de Wyclif (1320-1384), mas ele próprio pouco fez para “descer da sua cátedra professoral”. Pregar, parecia-lhe mais urgente do que assegurar o culto; e lançou a Inglaterra os “lollards” (padres pobres), um clero itinerante que devia compartilhar da existência dos humildes e ensinar as massas. Alguns anos depois Huss (1369-1415) quis ser, também, pregador. A Igreja, pensava ele, só poderia ser transformada pela palavra de Deus. Transmitir aos outros a mensagem divina surgia, pois, aos espíritos mais clarividentes, como a tarefa prioritária da Igreja. Gerson¹⁰ apresentou a pregação no concílio de Reims (1408) como o primeiro dever do

¹⁰ Jean Charlier Gerson (1363-1429), foi um teólogo, poeta, educador, filósofo, pregador e reformador francês chamado de *Doctor christianissimus*. Exerceu papel importante no processo que levou a condenação à morte de Jan Hus (1371-1415) e de Jerônimo de Praga (1365-1416). Escreveu o tratado “Sobre o poder eclesiástico” (1417), no qual defende a tese de que o concílio, incontestavelmente, detém o poder supremo da Igreja.

pastor das almas. O seu contemporâneo Bernardino de Siena¹¹ disse um dia aos que o escutavam que mais valia faltar à missa que à pregação pois era esta que dava fé na missa. Lutero e Calvino não argumentavam de modo diferente. Esta nova insistência no sacramento da Palavra deixa também entrever uma verdadeira carência do clero no domínio da pastoral (DELUMEAU, p. 137).

Questões que marcaram a audiência das pregações de Savonarola foram os “chorões, que eram grupos de pessoas que ouviam as mensagens pranteando pelos pecados do povo e orando para que se arrependesse” e a “queima das vaidades, consistente em uma grande fogueira onde os artigos de vaidade feminina e as máscaras de carnaval eram queimadas. As crianças saíam recolhendo os objetos que eram lançados no fogo” (FILHO, 2017, p. 35).

Contra a tirania da Casa dos Médici¹², defendeu um governo democrático e republicano e pregava pela abolição da tortura, o cuidado para com os pobres e a cobrança justa de taxas e impostos. “Defendia também uma vocação especial do povo de Florença para um regime republicano” e “à semelhança dos puritanos ingleses do século XVII, Savonarola defendia uma forte moralidade pública para apoiar um regime republicano de maior liberdade cívica e política. Tratava-se do equilíbrio regulador entre disciplina e liberdade”. Savonarola ainda declarou que o papa Alexandre VI – a quem Delumeau classifica como “papa simoníaco e por esse motivo vilipendiado por Savonarola” (DELUMEAU, 1989, p. 125) – era um “ministro de Satanás e deveria se arrepender”. Excomungado pelo papa, aos 46 anos foi preso, torturado e assassinado na forca com outros dois homens que o apoiavam. Perto de sua execução em 23 de maio de 1498, declarou “Não morreria eu de bom grado por Ele, que tanto sofreu por mim?” Dias depois, “seus corpos foram queimados e as cinzas lançadas no rio Arno” (FILHO, 2017, p. 36).

Savonarola “entendeu que a igreja (no singular) não se confundia com uma instituição, mas era a comunidade universal dos salvos, a ‘igreja invisível’[...] fazia distinção em seus escritos entre a verdadeira igreja e a meretriz de Roma”. A associação de “Roma com a Grande Prostituta, a Grande Babilônia (Apoc.17) continuou entre todos os Reformadores do século XVI” (FILHO, 2017, p. 37).

¹¹ Bernardino de Siena (1380-1444), foi um pregador e missionário franciscano conhecido como apóstolo da Itália e sistematizador da economia escolástica.

¹² Médici - foi uma dinastia política italiana. A família teve origem na região de Mugello na Toscana. O poder político dos Médici aumentou, até que passaram a governar Florença - embora oficialmente eles fossem apenas cidadãos comuns, em vez de monarcas. Da Casa de Médici provieram quatro papas e, a partir de 1531, os Médici tornaram-se os líderes hereditários do Ducado de Florença, e em 1569, o ducado foi elevado à categoria de grão-ducado após grande expansão territorial, surgindo então o Grão-Ducado da Toscana, governado pela família desde o seu início até 1737, com a morte de João Gastão de Médici. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Casa_dos_M%C3%A9dici. Acesso em: 09/04/2024.

Savonarola “não reconheceu as reivindicações megalomaniacas do papa, mas confrontou o bispo de Roma”. Para o dominicano, “o papa não era infalível e só era legítimo o seu bispado enquanto pregasse com correção a Palavra de Deus”. Ele ainda chamou o papa Alexandre de “filho da iniquidade” e “ensinou o povo de Florença que deveria amar mais a Deus do que o papa”. No final da sua vida, “o frade escreveu um folheto sobre o salmo 51 no qual apresentava o ensino da justificação pela fé” que Martinho Lutero publicou com um prefácio reconhecendo o valor inestimável de Savonarola.

Savonarola procurou “reformular o Estado e a Igreja na cidade, mas sua pregação contra a vida desregrada do papa provocou a sua morte por enforcamento. Mesmo sem chegar às posições vanguardistas de Wycliffe e Huss, ele exigiu a reforma da Igreja Romana” e todos esses três homens: Wycliffe, Hus e Savonarola “anteciparam o espírito e a obra dos reformadores de tal modo que Wycliffe, o principal expoente das medidas reformadoras, foi chamado de “Estrela D’Alva da Reforma” (CAIRNS, 2008, p. 228).

2.4 A Igreja no século XIV e na primeira metade do século XV

A Igreja medieval terá seu fim por conta de alguns fatores que Baumgartner (2015, p. 187) vai destacar, como a guerra dos Cem Anos (1337-1445) entre França e Inglaterra, resultado das pretensões de Eduardo III da Inglaterra de conquistar o trono da França, país várias vezes invadido e reconquistado. “A monarquia é, em primeiro lugar, reforçada por Carlos V, em seguida, graças a Joana d’Arc, por Carlos VII, e reorganiza as instituições. Sob Luís XI o feudalismo é atenuado”.

Enquanto isso, a Inglaterra sofre pela revolta dos nobres ou dos camponeses e não consegue evitar os conflitos entre as dinastias, resultando na guerra das Duas Rosas (1455-1485). A Espanha sofre com as lutas feudais até a metade do século XV, mas “graças ao casamento dos ‘reis católicos’, depois à união de Castela e de Aragão em 1479, torna-se um Estado centralizado, dotado de instituições sólidas. A Reconquista termina com a tomada de Granada em 1492” (BAUMGARTNER, 2015, p. 188).

Para além desses acontecimentos, em relação às condições de vida o século XIV é um período de “despovoamento e de estagnação; a transformação das técnicas e a renovação dos modos de pensamento e de vida só aparecem no decurso do século XV, em momentos diferentes segundo os países” (BAUMGARTNER, 2015, p. 189).

Os soldados, os salteadores, as guerras entre senhores feudais e as intempéries assolam os campos e nos momentos de grande fome entre a população servil surgem as violentas *jacqueries*. A epidemia da peste negra, despovoava tanto cidades quanto o campo desde a primeira metade do século XIV. Nas cidades “os operários são repelidos do patronato dos ofícios

tornados hereditários e desviados da direção das cidades pelo patriciado burguês” e seus “salários são muitas vezes miseráveis sobretudo na indústria têxtil” e, por consequência, “levantamentos são frequentes em todos os países”. Já “os príncipes e os grandes senhores vão buscar os rendimentos às suas terras, vivendo numa corte luxuosa e levando uma existência de prazer dificilmente interrompida pelas epidemias” (BAUMGARTNER, 2015, p. 189).

Segundo Baumgartner (2015, pp. 189-190), surge o mecenato e as artes da pintura e da tapeçaria crescem de forma significativa. Uma “parte da burguesia lucra com a circulação monetária”, sendo que a “mais rica forma um patriciado detentor da administração urbana. Compra feudos ou ofícios que a enobrecem. Os banqueiros e os comerciantes alargam o seu campo de ação através da Europa e fazem empréstimos aos príncipes.” A média burguesia, por sua vez, “menos afortunada, assume cargos municipais subalternos. Aumenta sua instrução; dela saem engenheiros que suscitam o processo da tecnologia e a maior parte dos escritores em língua vulgar que, em toda parte, fazem a sátira dos costumes”. A essa classe também pertencem artistas como os “pintores flamengos e italianos, os tecelões franceses, os gravadores alemães, ou os arquitetos e os escultores que fazem evoluir a arte gótica”. E muito “longe de se deixar seduzir pela moda vestimentar das cortes, preserva a indumentária medieval, que se tornará própria dos homens da lei, dos clérigos, dos médicos, dos universitários.”

A respeito das mentalidades dessa época vibrante, Baumgartner (2015, p. 190), afirma que:

Apesar do refinamento aparente e do enquadramento religioso, a brutalidade e a cupidez caracterizam a maior parte dessa sociedade. São numerosos e súbitos os assassinados no mundo das cortes; as multidões são atraídas pelo espetáculo das execuções. A incredulidade é latente e o ser profundo é pagão: medo do diabo, filtros, magia, feitiçaria. O baixo clero é também preso às superstições. Os flagelos do século, entre os quais a *Grande Peste Negra*, suscitam a obsessão da morte. Tenta-se conjurá-la por ritos fúnebres muito desenvolvidos cortejos, carpideiras, tochas, mas também, cerca de 1400, por danças macabras. Além disso, sobretudo na Alemanha, têm lugar as manifestações históricas das seitas de Flagelantes. De modo geral, a Igreja é impotente contra estes temores e estas paixões, apesar de sua condenação por clérigos como *Gerson* e moralistas como *Chaucer*¹³ e *Deschamps*¹⁴.

Baumgartner (2015, p. 190), afirma que a respeito da vida eclesial, devoções, piedade mais ou menos profunda e a busca pela salvação são características distintas nesse momento do medievo. “Nas massas *Deus é ainda pensado como o Omnipotente temível*, com o qual é preciso pôr-se em paz; é venerado com a face no chão no momento da ‘Elevação’” e “receiam-se os

¹³ Geoffrey Chaucer (1343-1400) foi um escritor, filósofo, cortesão e diplomata inglês. Embora tenha escrito muitas obras, é mais lembrado pela sua obra narrativa inacabada, Os Contos da Cantuária (*"The Canterbury Tales"*), uma das mais importantes da literatura inglesa medieval.

¹⁴ Eustache Deschamps (c. 1343-1406) foi um poeta francês da Idade Média.

interditos e as máculas, sobretudo durante a quaresma; teme-se morrer sem o benefício dos ritos como durante a Grande Peste.”

Por conta dessas e outras questões, “existe a necessidade de mediação da Igreja” e há muita confiança popular na “proteção da Virgem e dos santos, e até do Anjo-da-guarda, cujo culto aparece.” Também há “a caça aos méritos e às indulgências”, buscando-se a “segurança também mediante os objetos sagrados: relíquias, medalhas, água benta, cruz nos caminhos; contam-se os ‘Ave’ no rosário”. Enquanto isso, na “organização do clero, na elite, leiga e clerical” a “piedade é acompanhada por um aprofundamento espiritual e traduz-se por devoções e obras boas. Multiplicam-se as confrarias; há centenas nas cidades e até várias nas aldeias”. Baumgartner (2015, p. 191), explica que as confrarias:

Ajudam a fugir à angústia da solidão, reúnem pessoas de condições diversas, sobretudo artífices e comerciantes, visam a entreatura entre confrades, sobretudo para as exéquias, meditam por vezes na Escritura. Muitos de seus membros, exceto na Itália, acabam por assistir apenas ao seu banquete anual. Os papas tentarão integrá-las nas Ordens Terceiras.”

No alto clero elitizado, os bispos são nobres e “alguns obtiveram como dádiva ou por compra, benefícios que conferem a ordenação e o episcopado. Outros foram eleitos por cabidos e confirmados, em seguida, por Roma.” A maioria deles ocupa-se de administrar sua diocese e fazem poucas visitas, por conta da insegurança das estradas (BAUMGARTNER, 2015, p. 191).

Há uma organização dentro do clero que hierarquiza seus membros:

Os párocos, em muito pequeno número, estão na mesma situação. A acumulação e a comenda persistem. Os sacerdotes recebem o sacramento da ordem. Comprometem-se à castidade; mas o concubinato é muito frequente. Ainda ignorantes nos campos e pobres, são obrigados a trabalhar com suas mãos, estão perto da população e, muitas vezes, partilham também os seus vícios. Os benefícios são objeto de rivalidades, não só entre os clérigos, mas também entre o Papa, o imperador e os príncipes (BAUMGARTNER, 2015, p. 191).

Em relação aos ritos e usos, florescem as “*devoções novas*”, que apresentam, por características, o “sentimentalismo; algumas referem-se ao Cristo Sofredor; devoção ao Santo Sangue, às Santas Chagas, às Sete Palavras da Cruz. O culto do Sagrado Coração começa nos conventos. A arte adere a estas evocações dolorosas. Baumgartner (2015, p. 192), relata os mais diferentes tipos de rituais:

A veneração da Virgem aumenta com a doutrina da Imaculada Conceição, cuja ortodoxia é defendida no concílio de Basileia (1431-1449), apesar do silêncio do Papa e da oposição dos Dominicanos. Desenvolve-se o uso do rosário. Circulam, cada vez com maior frequência, relatos sobre os pais e a família de Maria. A preocupação com os mortos que sofrem no Purgatório dá lugar a numerosas missas por intenção dos defuntos e à compra de indulgências, fundadas no tesouro dos méritos de Cristo e dos santos. Grandes personagens

fazem construir para si ou reservar capelas em vista de missas perpétuas a seu favor *'post mortem'*. A doutrina do Purgatório e dos sete sacramentos é correntemente admitida. Pela primeira vez em 1439, ela aparece numa definição pontifical da fé, no concílio de Basileia. Dos sacramentos conservam-se sobretudo os que impedem a condenação. Fazem batizar as crianças logo desde o nascimento e administrar aos moribundos a extrema-unção. Quanto à penitência, realiza-se sempre uma vez por ano. A maior parte dos fiéis vê na liturgia somente uma necessidade ordenada pela hierarquia sacerdotal. Multiplicam-se as indulgências. Servem doravante para remir as penas do Purgatório e abreviar a sua estadia. São adquiridas por missas, ou pela visita a certos santuários, mas também por pequenos atos de piedade como a recitação de uma oração. Manifestações coletivas estão em relação com a vida eclesial. As procissões são numerosas e podem durar vários dias. Sofrem a influência do teatro sagrado, comportam figurantes, e cenas alegóricas têm lugar no seu trajeto. O teatro sagrado instala-se no adro e assume uma grande amplitude com os *'mistérios'* na França, os *'pageant'* na Inglaterra, as *'sacre rappresentazioni'* na Itália e os *'autos sacramentales'* na Espanha. As representações duram vários dias, durante os quais as cidades cessam toda a atividade.”

2.5 Martinho Lutero (1483-1546)

Na atmosfera alemã do século XVI, momento de tensão da transição entre a Idade Média e a era Moderna, com o crescimento do pensamento humanístico e uma antipatia intensa contra a Igreja Católica e seus abusos, Lutero busca a mudança por meio da Sagrada Escritura e propõe reformas a fim de que a Igreja retorne aos ideais bíblicos da época dos apóstolos (BAUMGARTNER, 2015, p. 213).

Essas reformas são frutos, também de progressivos acontecimentos que remontam o século XIV. Sobre ele, Delumeau (1989, p. 126) descreve que:

Havia, portanto, em todos os aspectos, uma crise da Igreja. Depois de ter queimado personagens tão santas como João Huss (1415) e Savonarola (1498), depois de recusar-se a ouvir os apelos à renovação, a Igreja enfrentou nas piores condições possíveis o embate de Wittenberg: Lutero (1483-1546) juntava à ciência teológica a veemência de João Huss.”

Nascido em Eisleben, Saxônia, em 11 de novembro de 1483, em uma família de posses, Martinho Lutero, ainda na adolescência, com apenas 14 anos, é enviado para Magdeburgo, a fim de iniciar seus estudos em latim na escola catedrática, e depois foi para Eisenach.

Inicia seus estudos na Universidade de Erfurt em 1501, local onde vai se tornar mestre em artes em 1505. Atormentado pela presença sombria de seus pecados e angustiado pelo temor da vida após a morte, foi ali que, “desistindo de prosseguir seus estudos profanos, frustrando as expectativas de ascensão social alimentada por seus pais, foi bater à porta dos agostinianos de Erfurt” (FEBVRE, 2017, p. 29). Em Erfurt, dá seguimento aos seus estudos de filosofia no convento dos Agostinhos e, no “termo de uma longa crise espiritual, encontra a paz ao descobrir que a Graça é um dom gratuito de Deus” (BAUMGARTNER, 2015, p. 214).

Segundo Febvre (2017, p. 30), Martinho Lutero, monge acima da média, “se curvava dócil, aos rigores da regra. Entre 1530 e 1546, vinte textos proclamavam sua frustrante crueldade.” Mas essa vida de pura religiosidade automática não o satisfazia e tampouco trazia perdão e paz:

Sim, fui na verdade um monge piedoso. E tão estritamente fiel a minha regra que posso afirmar: se algum monge porventura já alcançou o céu pela vida monástica, também eu o teria alcançado. [...] Eu teria esvaído em vigílias, orações, leituras e outras lides. Em outro texto: Fui, durante vinte anos, um monge piedoso. Rezei a missa diariamente. De tal maneira me esgotei em orações e jejuns que não teria vivido muito mais tempo se lá tivesse permanecido. Ou ainda: Não fosse eu ter sido libertado pelas consolações de Cristo, com a ajuda do Evangelho, não teria sobrevivido nem mais dois anos, de tal modo estava crucificado e fugia para longe da ira divina... (FEBVRE, 2017, p. 30).

Essa religião de obras, credices e imagens em que a Igreja transformou a verdade libertadora contida na inspiração bíblica do Evangelho levou o monge alemão a declarar:

Eu não acreditava em Cristo [...] Eu via nele um juiz severo e terrível, tal como é pintado, tronando sobre o arco-íris. E, em 1539: Quantas vezes não me assustou o nome de Jesus!... Teria preferido ouvir o nome do diabo, pois estaria convencido que teria de cumprir boas ações até que Cristo, por causa delas, se me tornasse amigo e favorável. Assim, depois de entrar no convento para ali descobrir a paz, a ditosa certeza da salvação, Lutero só encontrou dúvida e terror. Em vão, para desarmar a ira atroz de um Deus enfurecido, redobrava as penitências, mortíferas para seu corpo, irritantes para a sua alma. Em vão, por meio de jejuns, vigílias, frio – *Fasten, Wachen, Frieren*¹⁵, sinistra trindade e monótono refrão de suas confidências -, tentava ele forçar a certeza libertadora. (FEBVRE, 2017, p. 31).

Esse Lutero que procurava perdão e paz, “duvidava um pouco mais da própria salvação”. Vivendo em meio a “uma cristandade surda aos apelos do coração, em uma cristandade que entregava seus templos aos maus mercadores, seus rebanhos aos maus pastores, seus discípulos aos maus mestres, nada, afora os lamentos de seus colegas de miséria” parecia que “nada era capaz de responder aos soluços do crente ávido de fé viva, cuja fome era enganada com vãs ilusões.” (FEBVRE, 2017, p. 31).

Lutero conhece o dr. Staupitz, vigário geral dos agostinianos alemães, um místico que se deteve na lamúria do monge sem esperança e “pregou-lhe, e foi o primeiro, um Deus de amor, misericórdia e perdão. Mais que tudo, para arrancá-lo de suas vãs angústias, lançava-o à ação. Em 1502, em Wittenberg, o eleitor Frederico III, o Sábio, fundara uma universidade. Staupitz lá lecionava”. Em 1508 “chamou Lutero e incumbiu-o de um curso sobre a *Ética* de

¹⁵ Jejuar, acordar, congelar.

Aristóteles, ao mesmo tempo que o obrigava a prosseguir seus estudos sagrados na Faculdade de Teologia.” (FEBVRE, 2017, p. 32).

Em 1507 veio sua ordenação como sacerdote que terminará seus estudos na Universidade de Wittenberg em 1508, para, em 1510, tratar de algumas questões problemáticas da estrita observância de sua ordem (BAUMGARTNER, 2015, p. 214). Em 1511 já leciona filosofia em Wittenberg e torna-se prior do convento de Wittenberg, enquanto obtém seus graus em teologia. “Torna-se diretor de estudos, escreve Comentários de Salmos e Comentários da Epístola aos Romanos. Insiste na perversão do pecado original que impede alcançar a salvação e no resgate gratuito por Jesus Cristo: Deus salva pela sua Graça” (BAUMGARTNER, 2015, p. 214).

Segundo Febvre (2017, p. 88), em um de seus sermões, em 1512, Lutero já se expressava de que “sim, uma reforma era necessária [...] uma reforma que comece devolvendo aos padres o conhecimento e o respeito pela verdade de Deus”, e segue seu pensamento dizendo que:

Haverá quem me diga: que crimes, que escândalos, essas fornicações, essas bebedeiras essa paixão desenfreada pelo jogo, esses vícios todos do clero!... Grandes escândalos, reconheço; devem ser denunciados, devem ser remediados. Mas os vícios a que se referem são visíveis para todos; são grosseiramente materiais; são evidentes para cada um de nós; de modo que comovem os espíritos... Infelizmente, esse mal, essa peste incomparavelmente mais maléfica e cruel: o silêncio organizado sobre a Palavra da Verdade ou sua adulteração – esse mal que não é grosseiramente material, este nem sequer percebemos, não nos comove, não sentimos seu horror... E já então, nessa data tão precoce, traduzindo sentimentos que tantas vezes, mais tarde, expressaria com tanta força: Quantos padres se encontram hoje em dia que considerem haver menos pecado em uma falta contra a castidade, no esquecimento de uma oração, em um erro cometido durante a recitação do cânone do que na negligência em pregar e interpretar corretamente a Palavra da Verdade? No entanto, o único pecado possível de um padre, como padre, é o pecado contra a Palavra da Verdade... Faça-o casto, faça-o bom, faça-o douto; que ele aumente a renda de sua paróquia, que edifique casas pias, que decuplique a fortuna da Igreja; e mesmo, se fizer questão, que realize milagres, ressuscite mortos, expulse demônios: que importa? Verdadeiramente padre, verdadeiramente pastor será tão somente aquele que, pregando ao povo o Verbo da Verdade, transformar-se no anjo anunciador do Deus dos exércitos e no arauto da divindade! Resumindo: reforma eclesiástica? Talvez. Reforma religiosa: é a única que conta... (FEBVRE, 2017, pp. 88-89).

A venda de indulgências, em 1517, para o “financiamento da construção da basílica de São Pedro em Roma e o tráfico que acompanha a sua organização suscitam a sua revolta”. (BAUGARTNER, 2015, p. 214). E ainda “perturbado, fugindo da Babilônia maldita, de suas cortesãs, seus *bravi*, seus rufiões, seu clero simoníaco, seus cardeais sem fé e moral, regressou Lutero a suas Alemanhas natais, levava no coração o ódio inexplicável da Grande Prostituta”, além dos “abusos, esses abusos que a cristandade inteira aviltava, ele os vira, encarnados,

vivendo e florescendo insolentes sob o belo céu romano”. (FEBVRE, 2017, pp. 32-33). O historiador francês afirma que:

No convento, entre 1505 e 1510, pudera avaliar a decadência do ensino cristão. Experimentara, no mais fundo de sua alma sensível a pobreza infecunda da doutrina das obras. Em Roma, em 1510, o que lhe aparecera em toda a sua nudez fora a terrível miséria moral da Igreja. Virtualmente, estava feita a reforma. O claustro e Roma, já em 1551, haviam tornado Lutero luterano... Ele, no entanto, ainda se calava. Filho respeitoso da Igreja, esforçava-se por encobrir com piedade filial uma vergonha demasiado manifesta. Retomava em silêncio sua vida de meditação, de oração, também de ensino e de pregação. (FEBVRE, 2017, p. 33)

Mas Lutero, então, afixou na porta da igreja do castelo de Wittenberg – convocando o clero para uma *disputatio* –, o documento mais conhecido por noventa e cinco teses, em latim, para suscitar uma discussão a respeito da sua alegação de que “o papa não poderia perdoar pecados, mas apenas anunciar sua remissão concedida por Deus, que ele não tem nenhum poder sobre o Purgatório, que poderia fazer construir a basílica de S. Pedro à sua própria custa”. As teses “circulam em libelos e depressa tem numerosos adeptos das universidades e nas cidades”, e assim que é convidado por Roma a retratar-se, “Lutero afirma em 1518 a superioridade da Escritura sobre o Papa. Põe-se sob proteção do Eleitor da Saxônia” (BAUGARTNER, 2015, p. 214).

Baumgartner (2015, p. 214), explica que:

Em 1519, no debate de Leipzig, afirma que até os concílios podem se enganar e que a verdade reside só na Escritura; descobriu a vida e o pensamento de Jan Hus. Com o desenvolvimento da sua reflexão, publica numerosos libelos e, em 1520, as suas três obras capitais: *O Papado de Roma*, *A nobreza cristã na nação alemã*, *O cativoiro babilônico da Igreja*. Expressam o essencial da nova doutrina. Lutero deseja apenas uma reforma no interior da Igreja, mas condena o papado pecador e os costumes eclesiais ligados à noção de mérito. É de novo intimado, mas em vão, a retratar-se. É excomungado em 1520 e queima a bula de excomunhão na praça pública de Wittenberg chamando anticristo ao Papa. Em 1521, é publicada a bula de anátema, que põe em perigo a vida de Lutero.

Excomungado e agora um infiel da Igreja Católica Romana, Martinho Lutero não poderá mais receber os sacramentos e suas ações penitenciais, perdoadoras e salvadoras, o que o levará ao inferno. Lutero foi transformado em um fora da lei e pode ser preso e morto, principalmente pela Santa Inquisição.

Com o cisma concretizado, Erasmo de Roterdã aconselhou o príncipe herdeiro da Saxônia, Carlos V, que estava preocupado com a paz no império a convocar Lutero a comparecer a Dieta de Worms, concedendo-lhe um salvo-conduto a fim de que sua integridade física fosse protegida. Lutero vai à Dieta e faz sua defesa no dia 18 de abril de 1521. “A dieta proscree-o do império com os seus adeptos a 26 de Maio e ordena a destruição de todas as

obras de inspiração luterana” (BAUMGARTNER, 2015, p. 215). Posteriormente seus livros são colocados no *Index Librorum Prohibitorum*¹⁶ (Índice dos livros proibidos) e, além de serem proibidos, devem ser destruídos pela Igreja – por meio da Santa Inquisição – e seus fiéis.

Frederico III da Saxônia, o Sábio, envia soldados para raptá-lo e levá-lo em segurança para o castelo de Wartburg onde Lutero trabalha na tradução da Bíblia para o alemão – daí será formado o idioma alemão como se conhece nos dias atuais – a qual “funda o alemão literário”. (BAUMGARTNER, 2015, p. 215).

Mas Lutero recebe notícias de uma espécie de reforma desordenada em Wittenberg. Sobre esse evento inesperado, Baumgartner afirma que:

Em 1522, ao saber do desenvolvimento de um movimento iluminista e iconoclasta que rejeita toda a organização, da Igreja e do Estado, Lutero entra mais uma vez em Wittenberg e suspende a reforma do culto que os seus adeptos ali levaram a cabo com demasiada rapidez. Quer preparar o povo para a mudança através de transformações progressivas. O essencial é para ele, pregar a Palavra, a qual fará a sua obra. Afirma o respeito necessário pelo poder temporal; insiste na salvação pela fé, no valor das obras como reconhecimento da Graça, na comunhão sob as duas espécies, no casamento dos sacerdotes e na sua eleição pela comunidade; aceita as ‘imagens’. Só em 1526 – e para evitar transformações abusivas – é que publicará a sua ‘Deutsche Messe’, ou ‘Missa Alemã’, indicando uma nova forma de culto, sem a ter por definitiva. Para ela compôs também corais (BAUMGARTNER, 2015, p. 215).

Para Baumgartner (2015, p. 215), na época das “grandes perturbações” de 1523, e logo em seguida em 1524 e 1525, o reformador de Wittenberg “toma partido contra a revolta dos cavaleiros, em seguida sobretudo contra a dos camponeses” e “advertira a nobreza para renunciar a sua dureza, mas, quando a sublevação dos camponeses degenera em pilhagens e massacres, incita os senhores a esmagá-la”.

O reformador continuará lecionando para transmitir a verdadeira doutrina bíblica e seu ensino libertador. A fim de “impedir os excessos das seitas e dos iluminados, sobretudo os anabaptistas, pensa em reorganizar a Igreja”. Dessa forma, aos “pastores confia a função espiritual do anúncio da Palavra, às autoridades civis, enquanto ‘cristãos eminentes’, deixa a organização da Igreja de multidão com a ajuda de superintendentes para controlar as paróquias”

¹⁶ “Em 1559, o Papa Paulo 4º instituiu o *Index librorum prohibitorum* (Índice dos livros proibidos), que listava as obras proibidas aos católicos. Foi a primeira censura imposta diretamente por um papa. Em contrapartida às anteriores, que se chamavam “catálogos”, ela foi chamada de “índice”. Ela serviu de base para a criação, cinco anos mais tarde, do Índice, pela Comissão de Bispos do Concílio de Trento”. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/1966-vaticano-revoga-lista-de-livros-proibidos-aos-cat%C3%B3licos/a-859583>. Em 1966 o Index foi revogado, mas a “S. Congregação para a Doutrina da Fé, depois de discorrer com o Santo Padre, declara que o *Índice* conserva sua força moral, enquanto adverte a consciência dos fiéis que, por exigir-lhe o direito natural, abstenham-se de ler aqueles escritos que possam prejudicar a fé e os bons costumes; em tempo, declara que tal *Índice* não tem valor de lei eclesiástica com as censuras que o acompanhavam.” Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19660614_de-indicis-libr-prohib_po.html. Acesso em: 20/03/2024.

e assim, “tornar os fiéis disponíveis para a escuta da Palavra, tão grande são a ignorância e a indisciplina das massas rurais” (BAUMGARTNER, 2015, p. 215).

Em 1524 Lutero casa-se com a freira cisterciense Catarina von Bora, com quem terá seis filhos. Enquanto a Reforma “se propagava na Alemanha, um de seus chefes mais ousados a comprometia, primeiro pela conduta imoral e depois quando a mensagem do evangelho já lhe havia tocado a consciência, por seu segundo casamento”, enquanto sua primeira esposa ainda estava viva e consentiu no casamento. Os demais reformadores recusaram o pedido de aprovação do casamento, “fundamentados na narrativa da Criação do mundo e no ensino de Jesus Cristo. Todavia acrescentaram que, não contendo as Sagradas Escrituras proibição explícita a esse respeito, Filipe devia deixar-se guiar pela consciência” (SAUSSURE, 2004, p. 142).

Segundo Saussure (2004, p. 142), com essa temerária concessão:

O landgrave¹⁷, sob o falso pretexto, mandou vir Lutero a Weimar e aproveitou a presença do reformador para solicitar-lhe a bênção àquele casamento. Mais tarde Lutero lamentou essa fraqueza e não admitiu mais que nenhum homem se casasse com duas mulheres. O caso de Felipe tornou-se logo conhecido na Alemanha e suscitou indignação geral contra ele, porque as leis do império proibiam a bigamia.

Mas a luta diária de Lutero não para. Ele resiste, também, aos ataques de Erasmo contra a sua doutrina por meio de seu *Tratado do Servo-Arbítrio* (1525) e de Zwinglio no colóquio de Marburgo, a respeito da santa ceia, em 1529; ano que vai publicar, também, o Grande Catecismo e o Pequeno Catecismo, que se expressam por intermédio de perguntas e respostas.

Segundo Baumgartner (2015, p. 216), “embora censure a fraqueza da confissão de Augsburgo em 1530, a sua influência faz-se sentir na Concórdia de Wittenberg em 1536 e na Dieta de Smalkalde, em 1537, cujos artigos são por ele redigidos.” Lutero continua sua vida de ensino, de produção de livros, artigos, hinos e coloca-se contra o pensamento dos seguidores de Zwinglio e contra os anabatistas. Martinho Lutero morre em Eisleben em 1546.

Entre as suas principais obras, Baumgartner (2015, p. 216) destaca, em 1520: *O Papado de Roma; À Nobreza cristã da Nação alemã; O Cativo babilônico da Igreja*. Em 1521: *Juízo sobre os votos monásticos*. Entre 1522 e 1524: *Prefácio ao Novo Testamento e ao Saltério*; 1523: *A autoridade temporal e os limites da Obediência que se lhe deve*; 1525: *Tratado do Servo-Arbítrio*; 1526: *A Missa em língua alemã*; 1528: *A Ceia de Cristo*; 1529: *Grande*

¹⁷ Título de alguns príncipes da Alemanha. Magistrado que julgava pleitos em nome do Imperador da Alemanha. (Aportuguesamento do alemão *Landgraf*). Disponível em: <https://dicionario.primeram.org/landgrave>. Acesso em: 11/04/2024.

Catecismo e Pequeno Catecismo - Numerosos sermões – Discursos – Comentários bíblicos – Artigos de Controvérsia – Correspondência – Tradução alemã da Bíblia.

2.6 As 97 teses contra a Escolástica

Como já vimos no primeiro capítulo, a teologia da Idade Média estava amplamente enxarcada do pensamento do filósofo macedônico Aristóteles (384-430 a.C.), um dos principais da Grécia antiga. Segundo Joachim Fischer¹⁸, era muito comum dizer-se que “a filosofia em geral é serva da teologia¹⁹” e “que sem Aristóteles, ninguém pode ser teólogo²⁰”. Naquele tempo, declara Fischer, “formaram-se as correntes ou as ‘escolas’ dos tomistas, seguidores do dominicano italiano Tomás de Aquino (1225-1274), dos escotistas, seguidores do franciscano escocês João Duns Escoto (aproximadamente 1270-1308)” e dos “occamistas, seguidores do franciscano inglês Guilherme de Occam (aproximadamente 1285-1349), sendo esta última corrente também chamada de ‘via moderna’”.

Lutero, em relação ao seu desenvolvimento filosófico e teológico, formado pelo occamismo na Universidade de Erfurt, logo ficou insatisfeito com a escolástica e sua teologia amplamente envolvida com as ideias aristotélicas. Como chegou ao patamar de professor de interpretação da Bíblia havia dez anos na recém-formada Universidade de Wittenberg, Lutero foi cada vez mais envolvido no estudo das Escrituras e aprofundou cada vez mais seu vasto conhecimento. Buscando alternativas a Aristóteles, refugiou-se nos escritos do bispo Agostinho de Hipona (354-430), sua cidade natal no norte da África, conhecido como um dos maiores pensadores da história do cristianismo e o qual era o patrono da Universidade de Wittenberg. Foi por meio de um crivo analítico bíblico, passando pelos escritos de Agostinho, que Lutero chegou à conclusão de que a teologia estava dominada pelo cabresto da escolástica, mantendo cativa sua possibilidade de articular de forma correta o conceitos essenciais da fé cristã como: graça e justificação. A lógica filosófica grega de Aristóteles não pode compreender e explicar de forma adequada e profunda a respeito das verdades da doutrina cristã. “A teologia precisava ser libertada, sobretudo da ‘ditadura’ de Aristóteles, a quem, certa vez, Lutero caracterizou como ‘esse palhaço que, com sua máscara grega, tanto enganou a Igreja²¹’, declara Fischer.

Lutero se caracterizou como mentor espiritual de uma nova maneira de se fazer teologia, convencendo seus colegas de Faculdade de Teologia da urgente necessidade de substituírem as matérias tradicionais por outras, mais adequadas a fim de conduzirem os alunos ao pleno

¹⁸ Joachim Herbert Fischer – foi um teólogo, escritor e pastor da Igreja Luterana no Brasil.

¹⁹ *Philosophia ancilla theologiae*.

²⁰ Cf. a tese 43 das 97 teses contra a teologia escolástica de Martinho Lutero.

²¹ Carta a João Lang, de 08/02/de 1517 (WA Br1,88,17s. – nº 34).

conhecimento da verdadeira fé cristã. Segundo Joachim Fischer, certa feita, em uma carta escrita em maio de 1517 ao amigo João Lang, que residia em Erfurt, Lutero afirmou: “nossa teologia e Agostinho progridem bem, com a ajuda de Deus, e predominam em nossa universidade. Aristóteles decai pouco a pouco e está sendo arruinado” (FISCHER, 2004, p. 14).

Sobre as 97 teses²², Fischer considera o que as críticas de Lutero sobre o sistema escolástico produziu com clareza e radicalidade:

As teses, redigidas entre 21 de agosto e 4 de setembro de 1517, dirigiram-se sobretudo contra Gabriel Biel²³ e sua concepção de capacidade natural do ser humano (teses 5 a 36), bem como contra a concepção de justiça de Aristóteles e o papel do mesmo na teologia (teses 37 a 53), tratando também da relação existente entre graça, obediência, livre-arbítrio e amor (teses 54 a 97). [...] Lutero mandou as teses também para Erfurt e Nürnberg. [...] Chegou a se prontificar a ir pessoalmente a Erfurt para defender publicamente seu ataque aos fundamentos da escolástica [...] entre os jovens, porém, as críticas de Lutero foram recebidas como um ato de libertação das verdades bíblicas de seu cativeiro aristotélico-escolástico [...] Ainda não apresenta o programa de uma teologia alternativa. Entretanto, com as teses, Lutero removeu definitivamente os obstáculos no caminho em direção a uma teologia autêntica, que chega ao ‘interior da noz’ e a ‘medula dos ossos’²⁴. Seu amigo Cristóvão Scheurl, de Nürnberg, respondeu-lhe, acertadamente, em 4 de novembro daquele ano, após ter recebido as teses: “Restaurar a teologia de Cristo!”

As 97 teses de Lutero contra o sistema aristotélico escolástico são resultado de uma estrutura teológica viciada e inútil aos anseios do reformador que a cada dia que passava, tinha seu conhecimento bíblico mais apurado. Lutero era o homem da teologia, das Escrituras. Sua dedicação diária na leitura e reflexão da Palavra de Deus o levou a perceber que o sistema teológico do qual ele mesmo era fruto, não estava em harmonia com aquilo que ele lia na Bíblia; o sistema lógico de Aristóteles não poderia mais ser utilizado como referencial para o entendimento do texto bíblico. A filosofia não poderia mais ser a ferramenta exegética de racionalização da fé cristã e, por consequência, não poderia mais determinar o dia a dia da Igreja.

Lutero desejava profundamente que a teologia retornasse ao centro do entendimento da Bíblia. A referência, além do texto sagrado, passa a ser Agostinho, o teólogo da graça de Deus. A Bíblia se tornou o único norte para Lutero, sua maior influência e, assim, ele vai entendendo que o sistema de Aristóteles rouba a verdade da palavra que realmente pode transformar o ser humano.

²² Podem ser encontradas no 1º volume das Obras Seleccionadas de Martinho Lutero – Os Primórdios. Escritos de 1517 a 1519.

²³ Aproximadamente 1410-1495. Natural da Alemanha, ocupou diversos cargos eclesiásticos, lecionou na Universidade de Tübingen (1484-1492) e escreveu um livro didático de teologia, de ampla divulgação. Seu pensamento teve grande importância para a formação teológica de Lutero.

²⁴ Carta a João Braun, vigário em Eisenach, de 17/03/1509 (WA Br 1,17,43s. nº 5).

Em suas críticas, Lutero ataca em primeiro lugar, Gabriel Biel²⁵: combate a ideia de que o homem, em sua natureza, tem a capacidade de se voltar a Deus, de querer Deus como senhor de sua vida. Nesse pensamento Deus oferece sua graça, mas o ser humano deve praticar boas obras para provar para Deus que ele está disposto a receber essa graça e é essa pré-disposição de fazer boas obras que demonstra que o ser humano tem a capacidade de se mover para Deus quando Deus oferecer a ele a sua graça. Lutero aprendeu com o apóstolo Paulo e com Agostinho que o homem tem sua natureza corrompida.

Em segundo lugar, Lutero se opõe a Thomaz de Aquino que defendia o pensamento de que o pecado não afetou o homem por inteiro, mas apenas a sua vontade, e não a mente e, sendo assim, há no ser humano uma razão que é livre e pode muito bem querer buscar a Deus. Mas o homem, por sua própria razão maculada pelo pecado, quer ser o seu próprio deus. “O homem não quer que Deus seja Deus...”, afirmava Lutero. E finalmente, o reformador alemão se coloca contra o próprio Aristóteles e sua participação na teologia. Para Lutero, o filósofo macedônico obscurecia a teologia.

Como resultado desse posicionamento de Lutero há um inevitável rompimento com a escolástica que já é, para o reformador, parte do seu passado intelectual e teológico. É desse ponto em diante que a restauração da teologia bíblica ocorre pois Lutero estava literalmente disposto a resgatar a teologia de Cristo no ensino da teologia, pois o fundamento da Igreja é Jesus Cristo.

2.7 As 95 teses contra as indulgências

Do momento em que publica na porta da catedral de Wittenberg, em 31 de outubro de 1517, as suas 95 teses atacando a venda de indulgências por o perdão de pecados do povo, Martinho Lutero, sem qualquer intenção de rachar a cristandade a fim de separar-se de Roma e criar uma nova igreja na Europa, causou a “fratura da catolicidade” que “avançou com desconcertante rapidez”. E em “menos de quatro anos depois, Lutero, que, entretanto, passara a ser um homem mais conhecido da Alemanha, fora excomungado banido do império, recolhido e escondido em Wartburg pelos cuidados de seu protetor Frederico da Saxônia” (DELUMEAU, 1989, p.126).

²⁵ Gabriel Biel foi um teólogo alemão nascido em Spira (1410-1495). Passou pelas Universidades de Heidelberg, Erfurt e Colônia, onde conheceu a “via antiga” do tomismo e a “via moderna” de Guilherme de Ockham, de quem foi um aferrado seguidor. Em 1460 iniciou a participação nos *Irmãos da vida comum*, entre os quais se distinguiu por seu estudo e piedade. Sua espiritualidade é uma mescla de *Devotio Moderna* e de misticismo ilustrado, bem longe do anti-intelectualismo de T. De Kempis. Posteriormente (1484) ensinou teologia na nova Universidade de Tübingen (1484-1492), onde foi designado reitor durante o período de 1485-1489. Biel incorpora em seus *Comentários às Sentenças* as ideias de G. de Ockham. Juntamente com Bradwardine e Wiclef, foi o inspirador de Lutero no tema da graça. Disponível em: <https://historiadaigreja-com.webnode.page/b/biel-gabriel-1420-1495-/>. Acesso em: 09/05/2024.

Delumeau (1989, p. 126), relata que Lutero, mesmo antes de sua excomunhão pelo papa Leão X, no castelo de Wartburg, redigiu no ano de 1520 as quatro obras fundamentais de seu período como reformador e que seriam a base de toda a teologia reformada: “o Papado de Roma, o Apelo à Nobreza Cristã da Nação Alemã, o Cativoiro Babilônico da Igreja e o tratado Da Liberdade do Cristão”, e ainda iniciou a tradução da Bíblia vulgata para o idioma alemão – que se traduziu na língua alemã moderna – em 1522.

A respeito do meridiano apoio que Lutero recebeu de várias esferas da sociedade medieva alemã, Delumeau declara que:

Na verdade, toda uma parte da Alemanha se pronunciava a seu favor. Humanistas como Melanchton, que foi o seu principal discípulo, artistas como Dürer, os Cranach, Holbein, gente da pequena nobreza conduzida por Franz von Sickingen e Ulrich von Hutten, burguesia urbana, príncipes. Quando em 1529 uma dieta quis fazer valer novamente o édito de Worms, que bania do Império o reformador, seis príncipes e catorze cidades protestaram – e daí o nome de “protestantes” (DELUMEAU, 1989, p. 126).

Tal apoio foi tão fiel e comprometido com as ideias e ações de Lutero que:

A partir de 1531, uma guerra de resultados incertos opôs a liga de Smalkalde, luterana, às tropas e aos aliados de Carlos V. Adquirido apoio da França pelos adversários do imperador, este deixou seu irmão Fernando aceitar em 1555 a partilha religiosa da Alemanha. Nessa data, dois terços do país eram luteranos. Mas a Reforma tinha largamente ultrapassado as fronteiras da Alemanha. Toda a Escandinávia passara para o lado dos protestante. A agitação religiosa nos Países Baixos era intensa. Em Estrasburgo, o culto reformado fora estabelecido em 1523-1524. Uma boa parte da Suíça abandonara Roma: Zurique em 1523, ao apelo de Zwingli, Saint-Gall em 1524, Berna em 1528, Basileia em 1529 a convite de Ecolampad, Neuchatel em 1530, Genebra em 1535 por instigação de Farel. Este criara em 1523 em Paris a primeira igreja reformada da França e nesse ano foi supliciado o primeiro mártir protestante francês. Onze anos depois estalava o caso dos “placards” que tanto irritou Francisco I. Em Inglaterra, Thomas Cromwell, que levou Henrique VIII a romper com Roma (a excomunhão do soberano e o “ato de supremacia” são de 1534), era de simpatia luterana. Em 1522 morria o primeiro mártir protestante da Escócia. As doutrinas de Lutero gozavam de simpatias em Sevilha e em Valladolid, e mais ainda em Nápoles, no círculo de Juan de Valdés, e em Ferrara, na corte de Renata de França. Na Boêmia, onde o terreno fora preparado por João Huss, na Morávia e, principalmente na Hungria e na Transilvânia, vastas camadas de população foram ganhas para a Reforma. Enfim, cerca de 1555 o luteranismo tinha ganho numerosos partidários na Alta e Baixa Áustria, na Estíria, na Caríntia e na Carníola, na Posnânia e na Lituânia. (DELAMEAU, 1989, pp. 126-128).

2.8 O imaginário cultural da Reforma Luterana

Segundo Filho (2017, p. 39), no início da Idade Média, por meio da influência de Santo Agostinho, o modelo platônico dominava tanto a filosofia quanto a teologia cristã, fazendo com que muitos textos bíblicos fossem interpretados por meio de categorias platônicas ao ponto de

se dizer que “antes de criar o mundo físico, Deus já o tinha em ideias na sua mente”. Essa explicação levava em conta a maneira como o filósofo grego distinguia o mundo das ideias do mundo das aparências. “A primeira fase do misticismo monástico também foi dominada influências do platonismo cristão”.

Mas dois filósofos escolásticos, Alberto Magno e Tomás de Aquino, mudaram de referencial, o qual, antes em Platão, passou para Aristóteles e, assim sendo, “as categorias aristotélicas (potência e ato, essência e existência, substância e acidente, as quatro causas etc.) passam a dominar o modo de explicação e organização das verdades teológicas, filosóficas e científicas”. Assim, Tomás de Aquino passou a chamar Aristóteles de “O filósofo”, utilizando excertos de textos aristotélicos ao lado de versículos da Bíblia a fim de alcançar uma interpretação que conciliasse da melhor forma possível a Palavra de Deus e o pensamento do filósofo macedônico. Certamente Tomás de Aquino rejeitava em Aristóteles todo o conceito “incompatível com a fé cristã como a noção do filósofo grego de eternidade da matéria, sua equivocada visão sobre a imortalidade pessoal da alma após a morte e a ausência da concepção trinitária de Deus”. Como no medievo a autoridade dos textos era levada muito a sério, com essa influência de Aquino as citações de Aristóteles ganharam grande peso argumentativo a ponto de a “cosmologia e biologia aristotélica” serem muitos influentes, “principalmente nas Universidades” (FILHO, 2017, p. 39).

É pelo prisma religioso que entra em cena Lorenzo Valla (1407-1457), o qual literalmente retornou às fontes primárias bíblicas para fazer suas críticas à tradução de Jerônimo para o latim, a chamada Bíblia Vulgata, enquanto Erasmo de Roterdã publica sua tradução do Novo Testamento e continua promovendo o conhecimento dos antigos pais da Igreja. Valla trará não apenas conhecimento sobre o passado bíblico, como, também, será o grande influenciador de Martinho Lutero por meio do seu modelo exegético histórico de documentos. Mais tarde, como afirma Gonzalez (2014, p. 51), Erasmo romperá com Lutero e, em vez de “atacar Lutero, no que se referia às indulgências, o sacrifício da missa ou a autoridade do papa, Erasmo escolheu como campo de batalha a questão do livre arbítrio”.

O Renascimento desponta como uma “reação cultural de inspiração leiga e religiosa contra o escolasticismo aristotélico” (FILHO, 2017, p. 40), buscando a renovação da Idade Média por meio do intenso desejo de voltar às fontes (*Ad fontes*) da Antiguidade clássica, a qual tanto almejava Petrarca e seus confrades artistas descontentes com a cultura medieval um tanto aquém do período clássico greco-romano. Com os renascentistas, ressurgirão Platão que terá grande divulgação entre os humanistas do século XV.

Segundo Filho (2017, p. 40), a cosmologia mediev, inspirada por Ptolomeu e Aristóteles, defendia a visão geocêntrica enquanto o “platonismo renascentista”, permitiu que a descoberta copernicana mudasse por completo a cosmovisão medieval. “A disputa entre geocentrismo e heliocentrismo não era, portanto, uma disputa entre ciência e religião, mas entre a cosmologia de Ptolomeu e o alegorismo de Platão” (FILHO, 2017, p. 40).

Citando Richard Tarnas, em sua obra *A epopeia do pensamento Ocidental*, considera que:

O desenvolvimento da hipótese copernicana foi também influenciado pela sacralização do Sol dos neoplatônicos, especialmente celebrada por Ficino. A força intelectual com que Copérnico e particularmente Kepler convenceram a todos de que o Universo não era centrado na Terra recebeu grande impulso de sua percepção neoplatônica, onde o Sol refletia a divindade central, e os outros planetas e a Terra giravam em torno dele (ou, como disse Kepler, rodeavam-na em adoração) [...] O mesmo fizeram Copérnico e Kepler, com motivações neoplatônicas e pitagóricas, buscando soluções para problemas da Astronomia que satisfizessem imperativos estéticos, uma estratégia que os levou ao universo heliocêntrico (FILHO, 2017, p. 40).

A escolástica é outro ponto atacado por Lutero que rejeitava essa maneira de tentar dar sentido racional às Escrituras por meio da filosofia aristotélica: “Aristóteles critica e ridiculariza injustamente a filosofia das ideais platônicas, que é melhor que a sua”, declarou o reformador durante o debate de Heidelberg. Mas Lutero não tinha problema algum quando as ideias de Aristóteles eram utilizadas em questões da vida civil, do dia a dia da humanidade, mas severamente rejeitou as ideias aristotélicas na teologia. Comparando os textos bíblicos com as citações de Aristóteles, os teólogos escolásticos, conforme seu costume tomista, chegavam à conclusão de que as ideias e afirmações eram as mesmas. “Lutero rejeitava essa postura por força da sua doutrina da clareza das Escrituras quando interpretadas por si mesmas” (FILHO, 2017, p. 41). O problema de Lutero não residia na ideia de um Aristóteles como filósofo, mas do filósofo como teólogo. Além do mais, o reformador alemão enxergava muitos erros doutrinários na teologia escolástica justamente por conta de Aristóteles.

A Justificação pela fé é um dos problemas doutrinários a respeito do qual Lutero abominava a presença do filósofo no ambiente teológico:

Aristóteles defendeu a justiça como imperativo distributivo de recompensa e castigo pelo mérito e demérito pessoal. Lutero, não negou esse conceito de justiça para a vida comum, mas salientou que, na Carta aos Romanos o apóstolo Paulo fala de uma específica justiça que se revela no evangelho (Romanos 1.17). Não seria a justiça distributiva ou retributiva à luz do mérito pessoal, mas a justiça de Deus pela qual ele nos justifica (declara justos) por mérito alheio. Uma vez que Jesus sofreu em si a nossa pena, Deus imputa (credita) os méritos de Cristo a favor daquele que crê. A visão aristotélica de homem justo estava ligada à ideia de virtude ou hábito. A educação visava ao

despertar da virtude e do hábito de ser justo, bom, equitativo. O hábito levaria às obras em que se consumaria a justiça. O romanismo, inspirado em Aristóteles, ensinava que, no batismo, a pessoa recebia uma graça infusa, um hábito de justiça a partir do qual poderia realizar as obras agradáveis a Deus e se tornar efetivamente justa. Nesse contexto, o termo justificação não era entendido em sentido forense (ou pactual), como um ato judicial declaratório ou a imputação da justiça, mas em um sentido ontológico, ou seja, como o efeito de “tornar-se justo”. Para Lutero, a justificação era extrínseca (*Coram Deo*), enquanto, no catolicismo, era intrínseca. O católico entendia o termo “justificação pela fé” como o recebimento da graça infusa no batismo, sobre a fé do próprio candidato ou de outras pessoas (pais, padrinho, igreja). A Igreja de Roma rejeitava a expressão protestante “justificação SOMENTE pela fé”, porque acreditava que a justificação (hábito ou graça infusa) potencialmente recebida no batismo (confundindo com a fé) precisava se atualizar pelas obras. Tal interpretação, porém, mostrava-se incompatível com os seguintes versículos: Concluimos, pois, que o homem é justificado pela fé sem as obras da lei (Romanos 3.28). Ora, aquele que faz qualquer obra não lhe é imputado o galardão segundo a graça, mas segundo a dívida. Mas, àquele que não pratica, mas crê naquele que justifica o ímpio a sua fé lhe é imputada como justiça. Assim também Davi declara bem-aventurado o homem a quem Deus imputa a justiça sem as obras (Romanos 4.4-6). Mas se é por graça, já não é pelas obras; de outra maneira, a graça já não é graça. Se, porém, é pelas obras, já não é mais graça; de outra maneira a obra já não é obra (Romanos 10.6). Porque pela graça sois salvos, por meio da fé; e isto não vem de vós, é do de Deus. Não vem das obras para que ninguém se glorie (Efésios 2. 8-9) (FILHO, 2017, pp. 42-43).

A renascença foi o movimento iniciado pelo poeta, intelectual, filólogo, escritor e humanista Francisco Petrarca (1304-1374), um cristão tradicionalmente conhecido como pai do Humanismo e por ter dado início ao movimento artístico, científico e filosófico caracterizado pelo retorno às fontes (*Ad fontes*) da cultura clássica greco-romana e por representar “um protesto contra o escolasticismo medieval e contra as alterações que haviam sido feitas no latim e no Direito Romano. A tensão com a escolástica conduziu os renascentistas a uma nova fase dada a Platão e ao neoplatonismo”, mas isso não significa “que não houve também quem valorizasse Aristóteles, desvinculando-o, porém, do retrato que lhe fora dado na segunda metade da Idade Média” (FILHO, 2017, p. 65).

O Humanismo Renascentista alcançou, durante o século XVI, toda a Europa, mesmo sem homogeneidade nas ideias, mas sim, no seu método. “Não era um sistema filosófico, mas um programa cultural caracterizado pelos estudos clássicos” (FILHO, 2017, p. 65), como a Poesia, Retórica, Gramática, Filosofia Moral e História; disciplinas do componente curricular da *studia humanitatis*. “A sua tônica não era uma visão de mundo específica, mas a busca por eloquência” (FILHO, 2017, p. 65).

Na esfera da religião, Erasmo de Roterdã foi um grande expoente que escreveu a respeito da necessidade de uma Reforma na Igreja medieval, mas preocupou-se muito mais com

a moral do que com a doutrina. Erasmo teve influência marcante ao dizer que a “decadência eclesiástica poderia ser revertida por um retorno ad fontes das Escrituras e dos escritos dos mestres da Igreja Antiga” (FILHO, 2017, p. 65). Valorizou muito mais os pais da Igreja antiga, tendo preferência por Jerônimo, do que os teólogos escolásticos do seu tempo; enquanto Lutero e Calvino preferiram Agostinho e os anabatistas evangélicos preferiram a época anterior a Agostinho e Jerônimo, preferindo Tertuliano.

De forma geral, os reformadores levaram mais em conta a Patrística:

Em sua carta ao Rei da França, João Calvino mostrou que, ao contrário do que dizia a igreja romana, os reformadores levaram a sério os escritos patrísticos, embora reconhecessem o seu valor como sendo relativo, visto que se contradiziam certos assuntos. Observou, entretanto que se as controvérsias religiosas da época fossem resolvidas a partir da autoridade dos Pais, a maior parte da vitória seria dos reformadores. Conforme o pastor de Genebra, os pais da Igreja disseram muitas coisas excelentes, mas, sendo homens, também cometeram erros de interpretação. O trágico é que os papistas se apegavam ao que disseram erradamente, fazendo ilações que nem eles próprios fizeram enquanto ignoravam ou pervertiam as grandes verdades que brilhavam em seus escritos (FILHO, 2017, pp. 65-66).

Portanto, ao publicar os escritos da Patrística, Erasmo inspira e fortalece a Reforma, ainda mais ao publicar o Novo Testamento em grego (1516) além de uma tradução latina que demonstrava alguns erros de tradução da Vulgata, “fazendo acompanhar essa tradução de comentários extensos que justificavam as alterações” (FILHO, 2017, p. 65). Mas a questão é que a Vulgata, foi por muito tempo, uma tradução da Bíblia aceita por quase todos os teólogos de sua época e quase sem questionamentos. Filho declara que:

O método escolástico de leitura da Bíblia, por sua vez, consistia em tirar lições gerais de textos específicos, geralmente pelo uso do método alegórico. Uma interpretação aceitável ainda precisava ainda ser fortalecida pela citação de várias autoridades. Contra esse método, os humanistas valorizaram o contexto histórico dos textos e as técnicas filológicas de pesquisa, o que permitiu a redescoberta do sentido verdadeiro do evangelho e das Escrituras em geral (FILHO, 2017, p. 66).

Skinner (1996, p. 228), afirma que o grande texto antigo de enorme relevância ideológica sobre o qual os humanistas se debruçaram a fim de aplicar “suas novas técnicas filológicas, foi a Bíblia”. O autor explica que:

O método escolástico tradicional de comentários à Bíblia geralmente procedia associando uma sequência de passagens com a finalidade de extrair alguma lição genérica ou artigo de fé (cf. Duhamel, 1953, pp. 495-6). Os humanistas, ao contrário, procuravam recuperar o exato contexto histórico de cada doutrina ou argumento em particular. (SKINNER, 1996, p. 228).

Skinner também aborda a introdução das técnicas filológicas típicas da época do Renascimento com o intuito de chegar a novas e mais precisas traduções de textos em hebraico e grego:

Aqui, outra vez, o grande pioneiro foi Lorenzo Valla, que no ano de 1449 publicou uma notável série de *Anotações ao Novo Testamento* (Trinkaus, 1970, p. 572). O vasto conhecimento que tinha capacitava-o, antes de mais nada, a corrigir bom número de imprecisões que apareciam na tradução da Vulgata. A verdadeira importância de sua abordagem, no entanto, esteve na pressuposição de que a filologia tem condições de determinar a doutrina. Exemplo expressivo nessa linha se pode ver em sua análise daquela passagem significativa da I Epístola aos Coríntios, na qual São Paulo debate a fé e a salvação. De acordo com a Vulgata, a doutrina enunciada por São Paulo reza que a salvação somente se pode obter “pela graça de Deus comigo” – *gratia Dei mecum*. De modo geral, acreditava-se que isso se referia à capacidade do fiel cristão de cooperar com Deus no processo de alcançar a salvação. Valla insiste, porém, em que devíamos ler “pela graça de Deus que está comigo”, visto ser esse o sentido claro e inequívoco do original grego. Assim, conclui que “aqueles que chamam a isso de graça com a cooperação de Deus afirmam algo não tem significado algum”, porque “Paulo está dizendo que ninguém pode atribuir-se nada, já que tudo tem de ser referido a Deus” (vol. I, p. 868). Embora Valla fundasse sua teologia na própria capacidade de gramático, enquanto Lutero, haveria, algumas gerações mais tarde, de basear-se no processo – mais elevado – da iluminação interior é notável em que medida os dois homens chegaram a conclusões análogas (cf. Trinkaus, 1970, p. 868) (SKINNER, 1996, pp. 229-230).

Outro expoente importante nesse processo discutido por Skinner é um dos “humanistas do Norte”, Johannes Reuchlin:

Mais uma vez essas técnicas foram retomadas e aprimoradas, em começos do século XVI, pelos humanistas do Norte. Contribuição que se mostrou particularmente fecunda foi a de Johannes Reuchlin (1455-1522), jurista alemão que praticava a advocacia e, interessando-se pelas humanidades, aprendeu sozinho hebraico e grego (Spitz, 1963, pp. 61-2). Em 1506, ele publicou uma obra pioneira sobre *Os rudimentos do hebraico*, que reunia uma gramática dessa língua e um dicionário hebraico-latino (Schwarz, 1955, p. 76). Em resultado de seus estudos, como ele mesmo destacou, “cético quanto às traduções” existentes da Bíblia, e em especial no tocante a precisão da Vulgata (Schwarz, 1955, p. 72). Reuchlin pôde demonstrar que as versões gregas do Velho Testamento estavam baseadas numa compreensão equivocada do sistema hebraico de vogais, sendo que esse erro implicava que também a Vulgata estivesse repleta de traduções errôneas, das quais assinalou mais de duzentas nas páginas de seus *Rudimentos* (Schwarz, 1955, pp. 72-4, 78 nota) (SKINNER, 1996, p. 230).

Filho (2017, p. 46), afirma que Reuchlin era um cristão devoto que “aprendeu hebraico com a ajuda de “rabinos e filólogos judeus”, pois “ele próprio não era um filólogo” e que “Reuchlin era tio-avô de Filipe Melanchton, que ocuparia a docência de língua grega na Universidade de Wittenberg e se tornaria grande companheiro de lutas de Lutero na Reforma”.

Lutero foi um “leitor grato da obra de Reuchlin, havendo comprado um exemplar de seu *De rudimentis* em 1508, antes de ir para Wittenberg. Quando estourou o caso de Lutero, o de Reuchlin foi reaberto, sendo proibidas as suas obras, sob alegação de que favoreciam aos judeus” (FILHO, 2017, p. 67).

Para Skinner, Erasmo, como o mais importante humanista do Norte a esposar a causa da erudição bíblica, foi incomparável:

Parece que o terá feito sob a influência de John Colet, a quem conheceu em Oxford, quando de sua primeira visita à Inglaterra, em 1499 (Smith, 1923, pp. 93-100). Depois desse encontro, afirma ele a Colet numa carta de 1504 decidiu-se a “tomar o rumo da literatura sacra com todas as velas desfraldadas” e dedicar “tudo o que me resta viver” ao estudo das Sagradas Escrituras (II, p. 86). Os primeiros frutos dessa resolução vieram a lume em 1505, quando ditou a primeira versão impressa das *Anotações ao Novo Testamento*, de Lorenzo Valla, cujo manuscrito encontrara, no ano anterior, na biblioteca de um mosteiro próximo a Louvain (Rabil, 1972, p. 58). Erasmo valeu-se da oportunidade à introdução à obra, na qual não apenas explicava a sua importância, como também elogiava as humanidades como ancilares à teologia, e insistia em que “toda a tarefa de traduzir as escrituras compete ao gramático” (p. 312). O clímax dos estudos bíblicos de Erasmo ocorreu em 1516, quando finalmente produziu sua tão esperada tradução do Novo Testamento grego, junto com uma nova tradução latina na qual os erros da Vulgata eram corrigidos pela primeira vez numa versão impressa (Huizinga, 1952, p. 91). Dessa vez ele também acrescentou um tradução – a Paraclesis ou “Exortação ao leitor” –, na qual exprimia seu desejo de “convocar todos os homens, como por um toque de trombeta, para o santíssimo e vivificante estudo da filosofia cristã”, e falava de sua esperança de que as Escrituras em breve pudessem ser “traduzidas em todas as línguas” e lidas por cada qual (pp. 150, 154; cf. Rabil, 1972, p. 91) (SKINNER, 1996, pp. 230, 231).

Como visto, para Skinner (1996, p. 231), por conta do crescente número de humanistas, aliados ao *ad fontes*, que se dedicaram efetivamente à tradução da Bíblia – como se fez acontecer também no direito romano –, houve um grande impacto no pensamento político e doutrinário do século XVI. Skinner explica que:

A proposta erasmiana de uma Bíblia acessível em vernáculo foi realizada num curto espaço de tempo e em vários países: Lefrèvre d’Etaples traduziu-a na França, Tyndale, na Inglaterra, Pedersen, na Dinamarca, Petri, na Suíça, e, na Alemanha, Lutero em pessoa. Como disso resultasse um aumento de interesse no conhecimento detalhado do Novo Testamento, uma consequência de grande impacto político pôde ser percebida: que tanto a organização existente como as pretensões temporais do papado estavam fora de sincronia com os ideais e instituições originais da Igreja primitiva (SKINNER, 1996, p. 231).

Filho (2017, p. 67), descarta qualquer ideia a respeito da Reforma Luterana que fuja do entendimento de que o movimento nasceu puramente espiritual e, ao mesmo tempo acadêmico:

A Reforma Luterana foi, acima de tudo, um movimento espiritual e acadêmico, onde o monastério e a universidade estiveram próximos. Em Wittenberg, Lutero e seus companheiros fizeram importantes reformas

curriculares. A teologia preponderou sobre a filosofia mascarada de teologia. Diminuiu a influência de Aristóteles e dos escolásticos e aumentou a influência da Bíblia e dos Pais da Igreja, com destaque para Agostinho. As línguas bíblicas voltaram, os estudos filológicos e linguísticos eram fomentados, enquanto a exegese e a hermenêutica ganharam maior rigor metodológico. Um novo paradigma cultural surgia. A Reforma, do ponto de vista acadêmico, distinguia-se não somente do escolasticismo, mas também do humanismo. O humanismo buscava a eloquência e a força de retórica por meio do estudo dos clássicos, enquanto a eloquência e a volta às fontes era apenas um meio (não um fim) para os reformadores. Em Wittenberg, os *studia humanitatis* eram vistos como um mero instrumento para se chegar a *vera theologia*. A retórica é a arte de expressar adequadamente o pensamento. A sua via inversa é a hermenêutica. Enquanto a hermenêutica vai da expressão ao pensamento, a retórica vai do pensamento para a expressão. Duas coisas são importantes na boa retórica: a clareza e a eloquência. Os humanistas valorizaram eloquência, enquanto os reformadores prestigiavam a clareza. A doutrina da clareza das Escrituras levava ao seguinte raciocínio: Se o próprio Deus, em sua condescendência, quis nos falar de modo claro, comparando o desconhecido com o conhecido e ilustrando o espiritual com aquilo que conhecíamos pela experiência derivada dos sentidos, então, ser capaz de se expressar de modo claro é uma virtude (FILHO, 2017, p. 68).

Filipe Melanchton, reformador e grande companheiro de Lutero, escreveu várias obras retóricas além de ter sido professor de retórica. “Ele combateu a perversão da dialética pelos sofistas do escolasticismo, mas acreditava que a retórica e a dialética resumiam o ideal de formação dos jovens. Ele defendia que as duas disciplinas deveriam ser estudadas conjuntamente.” (FILHO, 2017, p. 68).

Para Scheible (2013, p. 93), o próprio Melanchton, “cuidadoso estilista e filólogo de rigor linguístico” promoveu advertência contra expressões que buscam a inovação linguística:

O descuido na linguagem faz com que todas as ciências sejam apresentadas de forma confusa e obscura. Melanchton lança uma advertência contra expressões estranhas e inovadoras. Quem inventa novas expressões visa principalmente projetar uma imagem de grande perspicácia, mas geralmente não descreve a questão com fidelidade. Ele mostra isso em escolásticos, filósofos, hereges e cabalísticos. A invenção de termos novos promete segredos espetaculares, quando, na verdade, propaga pura tolice (SCHEIBLE, 2013, p. 93).

Filho (2017, p. 69) observa que Melanchton escreveu, também, comentário para a *Política* e a *Ética* de Aristóteles:

Segundo Heinz Scheible, Melanchton seguia Aristóteles em muitos princípios teológicos (considerados inatos) porque “sua doutrina era apresentada com pureza e singeleza, em palavras de uso comum, próprias para o ensino”. Para Melanchton, que foi professor e reitor da Universidade de Wittenberg, responsável em grande parte pelo novo currículo reformado dessa instituição, “a fala da verdade é simples”. O seu lema era: “Busco a expressão exata e clara; evito ambiguidades”. Lutero, em seu livro *Do Cativo Babilônico da Igreja*, protesta contra os “lógicos de Leipzig”, que, em sua tentativa de refutá-lo, violam em seus argumentos o princípio da não-contradição. Contra a não

admissão dos leigos ao cálice, muito embora, tendo sido salvos pelo sangue de Cristo, usa o argumento *a fortiori*: “*Se eles concedem a realidade, que é maior, por que não concedem o sinal, que é menor?*” Contesta ironicamente os que querem seguir “*nova regra de gramática*” e não se seguiam “*por nenhuma das leis da lógica*”, cujos ditos são “*sem base racional*” e “*sem autoridade*”. Critica os que se perdem em fantasias e vão “*contra o ensino claro das escrituras*”, sendo “*sem as Escrituras, sem a razão e sem motivo*” (FILHO, 2017, pp. 69-70).

Filho (2017, p. 70), conclui:

Para humanistas, a teologia escolástica era complexa e ininteligível, devendo ficar mais simples (com o aspecto moral prevalecendo sobre o doutrinário). Para Lutero, os escolásticos eram inteligíveis, mas a sua teologia errônea e inconsistente precisava ser reformada no plano doutrinário. A crítica humanista à teologia escolástica era formal, enquanto a crítica os reformadores era material. Os humanistas valorizaram a Antiguidade pela eloquência, enquanto os reformadores a valorizaram por acharem a verdade no original das Escrituras. Como disse Alister E. McGrath, o Humanismo não gerou a Reforma – ele agiu apenas como parteira em seu nascimento.

Para Chaunu (1975, p. 57), o conteúdo religioso daquilo que ele chama de “Proteu, que é o humanismo, não constitui por si só a revolução religiosa. Mas contém interrogações, apresenta soluções, sugere uma hierarquia de reformas num tom que é” quase que o tempo todo “o da proposta respeitosa e raramente o da injunção ameaçadora”.

O autor explica que em respeito à difusão da Bíblia, por exemplo:

O humanismo é uma força complexa de evolução e de reformas. Em período de crise, pode tornar-se um acelerador. Da reforma evolutiva, uma fração maioritária dos humanistas pode passar para a reforma alternativa à Igreja tradicional. O mecanismo dos humanistas é simples. Introduz na vida da Igreja, em conjunto com o indissociável multiplicador da impressão uma nova dimensão, a de leitura muito mais maciça da Bíblia e dos primeiros comentadores das Escrituras, ou seja, a patrística dos primeiros séculos. Seria necessário quantificar – e quantificar nos diferentes níveis de difusão. O estudo quantitativo da difusão da Bíblia foi esboçado. Seria necessário fazer uma investigação mais acurada e mais sistemática, avaliar o grau de difusão, segundo os diferentes níveis de leitura. No entanto há uma certeza: a mutação da difusão da *Bíblia*, nos setores em que pode ser lida correntemente em latim, nos quadros superiores do clero e em setores laicos terciários muito privilegiados culturalmente, produz-se, não no século XVI mas no século XV, entre 1470 e 1500. A partir de 1520 funciona o multiplicador, mas a mutação é anterior, data dos últimos anos do século XV e está relacionada com a conjunção do humanismo e da impressão. Cento e nove edições da *Bíblia* em latim, segundo Hain, cento e vinte e quatro, segundo Copinger, “com ou sem comentário de Walafridus Strabo, de Rabam Maur, de Alcuíno ou ainda de Anselmo de Laon”. A estas edições devemos ainda acrescentar cerca de vinte edições de língua vulgar. De fato é a multiplicação das *Bíblias* em língua vulgar que é posterior a 1525. O desenvolvimento, a massificação de uma aptidão para ler em língua vulgar sem acesso à verdadeira língua escrita, ou seja o latim, é um fenômeno que se acentua, precisamente entre 1480 e 1510-1520. O número de leitores de latim é subavaliado nas últimas décadas do século XV e nalguns setores geográficos privilegiados da cristandade. É

revelador o número impressionante de edições manuscritas da *Imitação de Jesus Cristo* em latim, no Norte dos Países Baixos e no eixo renano” (CHAUNU, 1975, pp. 57-58).

Pierre Chaunu indica que tanto o humanismo quanto a força replicadora da imprensa multiplicam por dez a difusão da Palavra de Deus durante alguns anos com uma “leitura muito mais simples porque mais vasta e também muito mais individual, sem qualquer termo comparativo com a leitura douta e coletiva da Igreja” (CHAUNU, 1975, p. 58).

Sobre a leitura dos humanistas e sua interpretação gramatical histórica, outra questão inovadora naquele momento histórico, Chaunu comenta que “a sua interpretação gramatical histórica a nível dos textos está próxima da leitura primitiva, elementar, não guiada”, e acrescenta o conselho de Erasmo:

Mesmo se Erasmo parece aconselhar por vezes o afastamento, senão do texto, pelo menos da forma: “Entre os intérpretes da Sagrada Escritura escolham, de preferência, aqueles que se afastam mais do sentido literal”. Façam, parece dizer Erasmo, uma leitura espiritual. “Assim fazem, depois de Paulo, principalmente Orígenes, Ambrósio, Jerônimo, Agostinho.” Leitura literal e leitura espiritual não se excluem necessariamente. Uma leitura simples apreende o espírito sem se deter nos pormenores, apreende o sentido e pode ser “mendiga do espírito” que inspirou a Escritura” (CHAUNU, 1975, p. 58).

Chaunu (1975, p. 58), ainda aponta para um fato novo que é:

O contato com o texto no qual a Igreja baseia a dogmática e cuja leitura e meditação ela situa tradicionalmente no centro de qualquer vida cristã. “É necessário procurar a verdade na Sagrada Escritura e não na eloquência. Qualquer texto deve ser lido no mesmo espírito que o ditou. Devemos procurar a sua utilidade, mais do que a delicadeza da linguagem”, recomenda a *Imitação de Jesus Cristo* (Livro I, Cap. V. §1). Ora, esta leitura maciça, que apenas pode ser uma leitura ingênua, não pode deixar de perturbar profundamente aqueles que, agora numerosos, se entregam a ela. Pois existe, entre as Escrituras, por um lado, a prática da vida da Igreja, por outro, e o próprio ensino da Igreja, uma distância que perturbou o final do século XV.” (CHAUNU, 1975, p. 58).

Chaunu afirma ainda que entre a “prática do século XV e as Escrituras a distância é perturbadora” e reforça a ideia de que as Escrituras são “simplificadoras e mais ainda se seguirmos a abordagem tradicional da *devotio moderna*²⁶:

Os cristãos leem primeiro o Evangelho e depois as Epístolas. O retorno às fontes da lei e o esclarecimento pelos profetas vem depois. Ora, o Evangelho não tem qualquer ritual. O ritual, a nível do Novo Testamento, é a prática farisaica. As Epístolas de São Paulo são um hino à liberdade, à ruptura com a forma que mata, a uma religião em espírito e em verdade. As Sagradas Escrituras, na leitura feita instintivamente pelo cristão, é desritualizante. O

²⁶ *Devotio Moderna* ou Devoção Moderna foi um movimento de renovação apostólica do final do século XIV até o XVI, onde homens e mulheres procuravam orientar suas vidas pelos ideais do cristianismo primitivo, despojando-se de bens materiais e praticando exercícios de ascese espiritual.

cristão é encorajado a isso pelo ensino da Igreja, graças a uma leitura que parte dos Evangelhos e que implica a concordância dos dois Testamentos. A distância é imensa entre a simplicidade do vívido evangélico, entre aquilo que os Atos dos Apóstolos e as Epístolas deixam a perceber da vida da Igreja Apostólica, e a floresta de gestos, de ritos, de seguranças, que a piedade popular cria e que o magistério da Igreja justifica no decorrer dos tempos. O Evangelho parece convidar a sacudir, no seu eterno hoje, tal como nos tempos apostólicos, esta carapaça de gestos, de ritos, de mecanismos para deixar o espírito passar. O humanismo é unânime: a palavra de Deus comanda uma religião do amor, uma obediência em espírito e em verdade. A maior parte dos gestos são inúteis, quando não são mesmo sacrílegos. O humanismo conduz a um evangelismo simplificador. O curto-circuito dos comentários sobrepostos, a leitura simples, direta, conduz a uma gigantesca simplificação. É certo que existem variações, mas são variações em torno de uma corrente unânime. Dois textos condensam esta aspiração, os dois textos que tiveram mais impacto e através dos quais todas as correntes da Reforma e toda a “inteligência” se reconhecem. O *Enchiridion militis christiani* e o *Elogio da Loucura* (1504, 1509) são o clímax do evangelismo humanista. Estes dois textos curtos, escritos num latim simples, elegante, mas acessível a um vasto público cultivado, fundam o império de Erasmo no seu século.” (CHAUNU, 1975, p. 59).

Antes mesmo do *Elogio da Loucura*, afirma Chaunu (1975, pp. 59-60), o *Enchiridion militis christiani*, O manual do Cavaleiro Cristão, “o livro mais lido, mais editado nos trinta primeiros anos do século XVI”, tem por finalidade ajudar o cristão medievo em sua leitura da Palavra de Deus que nos oferece todas as regras para uma vida com Deus: “Apesar de não duvidar que a Sagrada Escritura te forneça abundantemente todos estes conselhos”. É um tipo de guia da Bíblia e uma “salvaguarda contra tudo o que, na ‘Igreja da carnal’, abandonada pelo espírito destes tempos perturbados, é passível de construir um obstáculo”, pois este “obstáculo é constituído entre outras coisas, pela espessa estrutura monástica que pretende monopolizar o acesso à salvação”. “Fi-lo mais porque [...] temi [...] que caíesses sob a alçada dessa raça supersticiosa de religiosos que, em parte pensando em seus lucros”, e também pelo simples fato de que “em parte animados por um zelo extremo, mas não conforme a verdadeira ciência [...] procuram precipitar-nos na vida monástica como se fora do hábito não existisse cristianismo.” (CHAUNU, 1975, pp. 59-60).

O autor reflete sobre a mensagem do *Enchiridion*:

O *Enchiridion* afirma-o: A vida cristã é *perpetua quaedam militia*, uma luta não só contra os vícios mas também contra os demônios e contra nós próprios, ou seja contra o velho Adão que está presente em nós. Daí a regra fundamental do “Conhece-te a ti mesmo” retomada pelo intermédio da *devotio moderna*. “A ciência mais importante e também mais útil é o conhecimento exato e o desprezo de si próprio”. “O humilde conhecimento de vós próprios é um meio mais seguro para chegar até Deus do que as investigações profundas da ciência”, afirma a Imitação (Lib. I, Cap. II §§ 3 e 4), o “essencial desta sabedoria (a verdadeira sabedoria) reside no fato de conheceres a ti mesmo”, pois este preceito proveniente da Antiguidade é confirmado pela Sagrada

Escritura, é o que o *Enchiridion* (§ 40) estabelece nitidamente. “É necessário, portanto, velar, em vez de fazermos as pazes com os nossos vícios, pois, a paga desta deserção é a morte”. Neste combate, temos duas armas: a oração e a ciência. A oração eleva nosso desejo em direção ao céu e a ciência ensina-nos a orar bem: não é o número de salmos recitados que conta, mas sim viver sempre com espírito de oração. De onde vem a ciência? Consiste, primeiramente, no conhecimento aprofundado das Escrituras e, em segundo lugar, no conhecimento dos padres da Igreja que permitem a compreensão adequada das Escrituras (São Basílio, Santo Agostinho, São Jerônimo, São Cipriano, em primeiro lugar) e até mesmo no recurso a uma boa preparação filosófica, em ruptura com a tradição escolástica, em resumo, no recurso à filosofia platônica” (CHAUNU, 1975, p. 60).

As “regras da vida” também são lembradas por Chaunu, a fim de combaterem a “cegueira, a carne e a lassidão” utilizando-se assim, da fé. “Imitar a Cristo em tudo e não considerar nenhum pecado como ligeiro, sendo o remédio mais eficaz a cruz de Cristo” e dessa forma, a “verdadeira forma de seguir a cruz de Cristo é mortificar as suas próprias paixões”.

O autor afirma que o *Enchiridion* termina com uma simples receita ascética contra o que ele chama de “vícios especiais”:

Nada de mais tradicional. E, no entanto, também nada de mais inovador. Inovador na afirmação de uma religião purificada do rito inútil, neste moralismo simples, nesta filosofia a meio caminho entre a sabedoria antiga e um cristianismo erudito. Também nada de mais tradicional do que o seu enraizamento na tradição ascética, mas uma ascética moderada, para uso não dos monges, mas de um clero secular, de um terciário e mesmo de um laico piedoso, na finalidade ao essencial da *devotio moderna*. Por fim, é de notar a ambição social deste evangelismo elitista, que não visa só a massa, para a qual é suficiente a religião-pânico que a igreja multidinista cristianizou, melhor ou pior, no decorrer dos séculos, mas visa, igualmente, a constituição de uma nova elite alargada, já não a religião dos monges inúteis, mas uma elite de leitura em latim, à qual a Sagrada Escritura fornecerá as regras necessárias para a vida. O *Enchiridion* e a *Moria*, ou seja a *Philosophia Christi*, constituem a linha central do humanismo cristão, modesto e tradicional no seu objetivo, revolucionário a longo prazo nos seus silêncios.” (CHAUNU, 1975, pp. 60-61).

Segundo Chaunu (1975, p. 20), Augustin Renaudet²⁷ distinguia, na descendência de Petrarca, o humanismo entusiasta e o humanismo crítico. Aquele, como neste, há uma “vontade sistemática de ruptura com o passado próximo”, o que significa para a Itália do início do século XV, ainda em fase de “recuperação e inovação”, esse passado próximo se traduz no domínio do Norte. “Entre 1400 e 1450, a procura de Roma, em Itália, é uma peregrinação às fontes. Toda uma geração de colecionadores resgata e salva uma herança que estava para ser perdida e fatalmente esquecida.

²⁷ Augustin Renaudet foi um historiador francês e professor do Collège de France. Era especialista em humanismo no início da França moderna e na Itália.

O autor aponta para o que ele denomina de “trabalho sujo”, como o que foi resgatado por vários colecionadores dos quais destaca Poggio Bracciolini por ter resgatado a *Institutio oratória*, de Quintiliano, e o *De natura rerum*, de Lucrécio. Com o retorno dos gregos os humanistas italianos também começaram a ler em grego abrindo “o campo linguístico da latinidade, fechado desde os anos 350-400, abre-se de novo a outra cultura mediterrânea.” À época de Poggio o movimento humanista já conta com um respeitável grupo constituído por uma centena de homens, “que promovem a abolição das distâncias através de um ardor epistolar excepcional.”

O humanismo nascido na Itália por lá se desenvolve rapidamente por conta desses colecionadores de manuscritos que aprendem a ler como verdadeiros filólogos. “O primeiro humanismo ligava a verdadeira Antiguidade latina com a ficção medieval. O segundo, um humanismo crítico, separa a verdadeira Antiguidade das interpolações tardias.” (CHAUNU, 1975, p. 21).

Chaunu afirma que a “crítica histórica, a filologia crítica, nasce em Roma, nos gabinetes da Cúria romana”, na época de Lorenzo Valla. O historiador explica que:

Na ordem do desenvolvimento do espírito humano, Valla marca, com efeito, uma etapa que se situa num plano quase comparável, em importância, ao “universo escrito em linguagem matemática” de Galileu e Descartes, dois séculos mais tarde. São quase infinitas as vias que, numa vida bastante breve (1407?-1457), Lorenzo Valla abre e traça. Podemos mesmo dizer que o *De elegantissimae linguae latinae* funda a linguística latina. Valla justapõe os textos. A sua gama é bastante vasta e o seu sentido das etapas suficiente para que surja a noção de evolução da língua. As *Elegâncias* são um ponto intermediário entre o léxico e a gramática e constituem uma espécie de glossário. Os três primeiros livros dizem respeito aos verbos, aos substantivos e aos *indeclinabilia*; o quarto livro trata da sinonímia dos substantivos, o quinto da sinonímia dos verbos, o sexto é consagrado a uma análise crítica da língua através dos grandes escritores... “Valla realiza a grande batalha de substituição do conhecimento instintivo da língua por um conhecimento racionalizado... “O latim já não é”, salienta um autor. “Uma língua racional e estática na sua realização intemporal”. Em vez de uma única idade, Valla diferencia “os diferentes períodos de uma evolução sucessiva, retoma o latim na sua origem, segue-o na sua formação, assiste à sua história”. Nunca será demais sublinhar a importância desta dinâmica, que contém em si a fantástica revolução mental da crítica histórica e filológica. O *De volutate* sublinha aquilo que o primeiro humanismo encobre na sua pressa concordista aquilo que os pais da Igreja experimentaram dolorosamente, o desacordo entre as morais da Antiguidade pagã, baseadas implicitamente na bondade natural, e a revelação cristã do pecado original. O humanismo traz à superfície as antinomias da sabedoria e da revelação que mil anos de cristandade tinham acabado por camuflar. O *De libero arbitrio* sublinha as dificuldades da liberdade, do pecado e da graça. As *Disputationes dialecticae* revelam, um latim que não é o latim da escola, um lógico notável, sensível às insuficiências da lógica de Aristóteles, vagamente anunciador daquilo que Kant designará quatro séculos e meio mais tarde, no limiar da revolução criticista, como antinomias da razão pura. As

Disputationes acompanham a acuidade dialética dos nominalistas parisienses por caminhos diferentes, apesar de uma linguagem menos técnica e portanto menos rigorosa. (CHAUNU, 1975, pp. 21-22).

O historiador destaca, também a originalidade de Valla, que “consiste em extravasar o campo da metafísica e aplicar o instrumento dialético ao campo daquilo que designamos, atualmente, como história, política, ciência humana”. Chaunu (1975, p. 22), explique que:

Em 1440, Lorenzo Valla demonstra, com um rigor digno do historicismo universitário alemão do século XIX, a falta de autenticidade da doação de Constantino ao papa Silvestre I, esta mentira que fundamenta juridicamente o poder temporal do papa. No *De professione religiosorum*, Valla ataca outro chavão da cristandade medieval: as distinções, no interior do povo de Deus, as bases da superioridade reconhecida à vocação monástica. Valla, depois de Valdès e Wyclif, mas com outro rigor, demonstra que os conselhos de perfeição do Evangelho não se opõem aos deveres para com o Estado, mas que se aplicam a todos, arruinando o argumento em que se baseia tradicionalmente a primazia da vida monástica. Valla estabelece assim as bases críticas. Lorenzo Valla tem ainda o mérito de ter atribuído o *credo*, já não aos apóstolos, mas sim ao concílio de Niceia. Valla dá assim ao tempo histórico uma densidade que nunca tivera antes do humanismo crítico. Após a sua entrada ao serviço da Cúria romana, em 1448, publica talvez a obra mais importante do século XV, as *Annotationes in Novum Testamentum*. Estas *Annotationes* referem-se ao texto da Vulgata, é certo, mas a uma tradução de São Jerônimo minuciosamente estabelecida segundo os manuscritos antigos. Valla aplica à tradução latina do texto sagrado “os métodos críticos, filológicos, e históricos, que os humanistas aplicavam aos textos profanos e que nestes domínios tinham prestado as suas provas. Mostra as inexactidões e os contrassensos da Vulgata, comparada com o texto grego. Não perde uma ocasião de censurar aos teólogos “escolásticos, sem poupar o próprio São Tomás de Aquino, a sua ignorância do grego”. Conhecemos a admiração de Erasmo pelo grande Valla. É ele quem tem o mérito de editar em Paris, pela primeira vez, em 1505, as *Annotationes in Novum Testamentum*. Na sua correspondência, até 1514, Lorenzo Valla bate o recorde das referências. Desde as cartas da sua juventude, as alusões são tocante e a admiração não tem limites.

Ainda seguindo a admiração de Erasmo por Valla e sua altíssima competência, Chaunu relata que a 15 de maio de 1489:

Trinta e dois anos após a morte do mestre do humanismo crítico (o jovem monge ainda não tem vinte anos), Erasmo escreve a Corneille Girard: “Para as regras de elegância do estilo [o Valla do *Elegantiae*], não confio em ninguém tanto como em Lorenzo Valla. Não temos ninguém que se lhe compare em fineza de espírito e fidelidade da memória”. Noutra carta a Corneille Girard, no meio de um hino ao humanismo, Lorenzo Valla surge com insistência. Encontra-se no centro de uma falsa querela que surge, sem motivo sério, entre os dois amigos. A insistência do jovem Erasmo aborrece o seu correspondente. Afinal, este Valla, este homem mau, não é esquecido por Poggio. O tom sobe rapidamente até à carta quase ameaçadora, a única deste período que Erasmo julgou digna de publicação. A admiração votada a Valla é uma constante de toda a correspondência do príncipe do humanismo. Vejamos, antes de mais, como, em Março de 1505, Erasmo expõe a Christophe Fisher, numa carta que serve de prefácio, as razões e as modalidades da

publicação, na editora de Josse Bade, de *Laurentii Vallenis in latinam Novi Testamenti interpretatione adnotationes*: “No verão passado... numa biblioteca muito antiga, o acaso fez com que caísse em minhas mãos uma presa invulgar, as notas de Lorenzo Valla sobre o Novo Testamento. Quis imediatamente dá-las a conhecer a todos os estudiosos, pois achava deselegante devorar sozinho e em silêncio aquilo que tinha descoberto. No entanto, fiquei intimidado pela velha hostilidade que persegue o nome de Lorenzo”.

Intrigado, Chaunu continua seu pensamento:

Será que Erasmo não tem o mesmo objetivo: atingir o suporte da revelação – como filólogo? “E pergunto-me se aqueles que gritam com mais raiva não são aqueles que o autor propôs servir mais, ou seja os teólogos. É uma intolerável presunção, segundo alguns, o fato de um simples gramático [conflito de níveis de saber], depois de ter afluído todas as ciências [este simples gramático], não poupar sequer aos textos sagrados a audácia da sua escrita, tomando São Jerônimo pela mão como um velho a quem se ensina o caminho... Questiona “as opiniões consagradas pelo acordo dos séculos e isto a partir dos livros do judeus”. Para justificar as ousadias das anotações, Erasmo pensa num mestre da baixa escolástica, Nicolau de Lira (1270-1340), que, no seguimento de Raimundo Lubio, se permite, graças ao seu conhecimento do hebreu nas *Postillae perpetuae in universa biblia*, corrigir o texto do Antigo testamento. Podemos censurar a Valla o fato de ter feito o mesmo? “Que vergonha há se Lorenzo, depois de ter comparado alguns manuscritos gregos antigos e correto, nota, no Antigo Testamento, [sic no caso de Novo], que sem controvérsia possível, deriva inteiramente destes manuscritos como fonte única, passagens inexatas, porque o tradutor adormecia ou se afastava positivamente delas, ou seja, se no nosso texto se revelam corrupções? Dir-se-á que o gramático Valla não tem o direito de fazer aquilo que fez o teólogo Nicolau” Aqui reside, é certo, toda a diferença. Nicolau de Lira, em relação ao resto, é um escolástico fiel na sua exegese aos quatro sentidos da Escritura, enquanto Valla é apenas um gramático do sentido literal: dois meios, duas culturas e a pretensão de um grupo extrauniversitário, o do humanismo, a imiscuir-se no setor reservado do saber teológico. Erasmo insurge-se contra esta compartimentação: “Grandes homens incluem Lorenzo entre os teólogos”. E eis a proposta principal, a pretensão humanista fundamental: “Traduzir as Sagradas Escrituras é tarefa que pertence ao gramático: Não há nada de absurdo o fato de Jetro, nalguns casos, saber mais que Moisés. (CHAUNU, 1975, pp. 23-24).

O historiador ainda na mesma carta de Erasmo, “passado meio século e depois de feita toda a decantação retira as lições de inovação do humanismo crítico” e é trazido à tona aquilo que Chaunu chama de “um problema capital, tradicional e no entanto novo na sua acuidade. Onde situar a inspiração da Escritura?” Chaunu explica que:

É importante colocar a inspiração do Espírito Santo no sítio onde ela se encontra: no texto antigo na língua primitiva, na tradução consagrada pelo uso. Contra esta afirmação, na verdade tradicional, após meio século de polémico, o Concílio de Trento vai distanciar-se de certa forma ao afirmar que a tradução de São Jerônimo, garantida pela Igreja, não pode errar. Mas quando Erasmo afirma, em 1505, que apenas o grego do Novo Testamento é inspirado, quando reivindica para o ciência o estabelecimento e a tradução do texto, não fez mais do que conformar-se a uma antiga convicção um pouco perdida de vista. E, no

entanto, esta simples afirmação é muito ousada. Erasmo afirma o direito de ler como filólogo a Sagrada Escritura: “A própria teologia, rainha de todas as ciências, não a considerará indigna. A gramática, sua seguidora, defende-a ao testemunhar o respeito que lhe é devido. A gramática é de uma classe inferior a várias ciências, mas nenhuma delas fornece uma ajuda tão indispensável. Ocupa-se de coisas bastante insignificantes, mas sem as quais ninguém pode tornar-se muito grande. Demonstra bagatelas que provocam consequências sérias”. Num sistema de pensamento em que todo o referente é de ordem escrita, a gramática, entendida desta forma, (como filologia), desempenha o papel que os matemáticos desempenharão, cento e vinte a cento e trinta anos mais tarde, quando Galileu e Descartes proclamam simultaneamente, que a natureza está “escrita em linguagem matemática”. Nesta perspectiva, como discordar da última proposta de Erasmo? “Pretender que a teologia é demasiado importante para se curvar às leis da gramática e que todo trabalho de tradução depende do Espírito Santo é, na verdade, atribuir aos teólogos uma nova dignidade permitindo-lhes unicamente falarem bárbaro!” E daí, a evocação do próprio testemunho dos maiores tradutores da Igreja ao serviço da Sagrada Escritura, São Jerônimo: que expliquem aquilo que São Jerônimo quis dizer, aquilo que escreveu ao seu querido Desiderius: “Ser profeta, diz, é uma coisa, ser tradutor é outra”. “O espírito prevê aquilo que acontecerá; a erudição, aqui, inclui e transpõe através dos recursos de vocabulário.” Será necessário cerca de meio século para que comece a ser avaliada a contribuição do humanismo crítico.” (CHAUNU, 1975, p. 24).

Na Europa do livro impresso, a impressão originada e desenvolvida no eixo renano, “onde se encontra a mais surpreendente concentração de homens aptos a ler fora do meio universitário”, a qual também está bem perto de Champagne, região que é a grande produtora de papel”. O “mapa do papel, no século XV, representa o mapa dos leitores-escritores, sobretudo fora do meio universitário, e o mapa do capitalismo comercial e anuncia o mapa do humanismo e da impressão” (CHAUNU, 1975, p. 28).

Mas o humanismo, na sua essência, segundo Chaunu (1975, p. 29), é “totalmente independente do livro impresso”, porém, “desempenha um papel importante no conjunto dos fatores que provocam a mutação inovadora” dos tipos móveis de Gutenberg. “Este conjunto modificador, [...] é o número de homens capazes de ler e escrever, a existência de um suporte abundante, o papel, a necessidade religiosa da imagem e a técnica do xilógrafo”. Esse também é o entendimento de monge Martinho Lutero à época da Reforma Protestante, haja vista sua grande preocupação com a alfabetização de homens e mulheres e, principalmente, mulheres pobres que raramente tinha acesso à educação no medievo.

A questão é que sem o livro impresso não ocorrerá a esperada revolução humanista porque a “impressão é o multiplicador”, e Chaunu explica que:

A impressão é também um multiplicador ou, melhor, um segundo multiplicador, pois o multiplicador é anterior e é, como já dissemos, o papel. Segundo a relação das despesas, sabemos que no final do século XV, por unidade com uma superfície idêntica, o papel é sete ou oito vezes mais barato que a pele e a diferença não cessa de aumentar. Esta vantagem é paga por uma

maior fragilidade. O multiplicador do papel torna mais importante a descoberta de um fixador. O drama de cada cópia, no caso de um texto erudito, é, evidentemente, as falhas que fatalmente introduz. A produção do papel é praticamente ilimitada. A redução do preço é resultante do aumento da produção, logo da procura, que o baixo preço permite. Condenado a ter como o único suporte o pergaminho, o livro teria deparado com uma impossibilidade física. Vejamos como exemplo a *Bíblia* de Gutenberg, em que os trinta exemplares em pergaminho consomem cinco mil peles, os cem exemplares suplementares feitos em papel teriam necessitado mais de quinze mil peles. Não chega falarmos do custo, devemos também falar da mercadoria: o papel, verdadeiro multiplicador, impede que a revolução do livro encontre um limite físico. (CHAUNU, 1975, p. 30).

3. A REFORMA LUTERANA E A EDUCAÇÃO DURANTE O PERÍODO DE TRANSIÇÃO ENTRE A BAIXA IDADE MÉDIA E A IDADE MODERNA

A Reforma religiosa do monge agostiniano Martinho Lutero (1483-1546), foi oficialmente a primeira, mas, como vimos, não a única reação contra os abusos do catolicismo romano na Idade Média. Os pensamentos e atitudes de Lutero, levaram a um inesperado retorno da Igreja aos antigos parâmetros bíblicos nas áreas: teológica, doutrinária e eclesiástica com desdobramentos em várias esferas da sociedade europeia medieval. Dawson (2014, p. 107), afirma que Reforma “é o nome que damos à grande revolução religiosa do século XVI” que “criou uma nova Europa de Estados soberanos e Igrejas separadas, e perdurou, com pequenas mudanças, até a Revolução Francesa.”

A Reforma surge por vários motivos, destacando a existência de “uma sociedade internacional unificada sob a autoridade e liderança da Igreja” a qual “era inconsistente com a nova ordem temporal, como expressa pelos Estados e monarquias nacionais.” (DAWSON, 2014, p. 107).

Lutero foi aquele que entendeu, de forma mais profunda, aquilo que Le Goff (2016, p. 37), relata sobre esse momento da Baixa Idade Média a respeito de um mundo extremamente desorganizado no qual “monges e bispos acrescentaram ao seu cotidiano um papel político, negociando com os bárbaros; econômico, distribuindo víveres e esmolas; social, protegendo os pobres contra os poderosos; e até militar, com as armas espirituais”. É a posição anormal do “bispo como um funcionário importante em ambas as sociedades” que levou “à secularização da Igreja e ao acúmulo de abusos que nem a Igreja ou o Estado eram capazes de remediar, em decorrência da confusão de pessoas e jurisdições.” (DAWSON, 2014, p. 107).

Mas com a ruína do sistema hierárquico da Igreja medieval, “ninguém era forte e corajoso o bastante para implementar as drásticas reformas necessárias.” (DAWSON, 2014,

p. 107). Ainda segundo o autor, a Igreja sabia muito bem quais eram, entre muitos outros, os principais problemas que a arrastaram, definitivamente, a inevitáveis reformas: “O pluralismo ou acúmulo de benefícios eclesiásticos” nas mãos do papa; “a simonia ou a dependência de nomeações eclesiásticas e privilégios espirituais sobre a moeda”; e também “o baixo nível de instrução do clero e a ignorância religiosa do laicato.” Este último, sem dúvida, muito preocupava Lutero por sua convicção de que o cristianismo, sendo a religião da Escritura Sagrada, para ser compreendido e seguido, a Bíblia deveria ser lida e conhecida pelo povo; haja vista sua preocupação e suas ações acerca de sua visão a respeito de uma educação inclusiva de meninos e meninas pobres. Lutero também escreveu obras indubitavelmente marcantes a respeito do programa da Reforma na esfera da Educação: *À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estamento Cristão* (1520)²⁸, *Aos Conselhos de Todas as Cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs* (1524)²⁹ e *Uma Prédica para que se Mandem os Filhos à Escola* (1530)³⁰.

Além disso, na “Europa Setentrional, em especial na Alemanha, os bispos deixaram de ser líderes das Igrejas cristãs locais e se tornaram magnatas territoriais cujo poder se estendia por todas as províncias e reinos” e por todo o “Norte da Europa, os bispos eram poucos e muito ricos”, e estavam “demasiadamente envolvidos nas atividades políticas” sendo “muito negligentes no que dizia ao respeito dos deveres espirituais”. (DAWSON, 2014, p. 108).

Para Moraes (2017, p. 26), na Igreja medievista a “fascinação do poder era uma constante” e até mesmo havia uma frase do papa Bonifácio VIII que explicitava a questão: “Existem dois governos: o espiritual e temporal, e ambos pertencem à Igreja”. Esse desvio da Igreja, a “cobiça pelas coisas deste mundo e a sede de poder autenticada pela premissa espiritual, levou a Igreja Católica a uma série de erros e deturpações.” (MORAES, 2017, p. 26).

Sem saber que suas atitudes teriam a coragem necessária e seriam fortes o bastante para desencadear uma inevitável e renovadora ruptura em direção à Igreja do cristianismo antigo, o monge alemão, buscando o retorno da Bíblia como ponto central da Igreja, em primeiro lugar, propõe o fim da interferência de Aristóteles – encabeçada pelo movimento

²⁸ LUTERO, Martinho. Martinho Lutero: obras selecionadas, v.2. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre, Concórdia, Canoas, Ulbra, 2004.

²⁹ LUTERO, Martinho. Martinho Lutero: obras selecionadas, v.5. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre, Concórdia, Canoas, Ulbra, 2004.

³⁰ LUTERO, Martinho. Martinho Lutero: obras selecionadas, v.5. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre, Concórdia, Canoas, Ulbra, 2004.

escolástico – na teologia utilizando a *Disputatio contra scholasticam theologiam* (*Debate sobre a Teologia Escolástica*), conhecido como as “97 teses” de 4 de setembro de 1517. E, em segundo lugar, em 31 de outubro do mesmo ano, propõe a *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (*Debate para o Esclarecimento do Valor das Indulgências*), conhecido como as “95 teses”, que foram afixadas na porta da igreja do castelo de Wittenberg. Lutero entendia que tanto a escolástica quanto a cobrança das indulgências, eram ideias e atitudes meridianamente opostas ao texto sagrado. O gesto criara então, mesmo sem a intenção de Lutero, o início da ruptura interna daquela que até o momento era a única Igreja cristã da Europa medieval.

A Reforma Luterana é classificada como uma Reforma Magisterial, aquela que ocorre com o apoio do Estado, na figura dos Príncipes Eleitores. Os grupos adeptos desse movimento são, nesse primeiro momento, os evangélicos que estão ligados a Martinho Lutero, Felipe Melancton e Martin Chemnitz.

Vieira (2008, p. 124), comenta que Abbagnano e Visalberghi, afirmam que foi nesse momento das Reformas que ocorreu o início da educação na Europa que vigorou até quase os dias atuais. “A afirmação do princípio da instrução universal, a formação das escolas populares destinadas às classes pobres” – algo contrário às escolas clássicas, frequentadas pelos ricos –, “um controle quase total das autoridades civis sobre a educação e um crescente caráter racional da educação nos diversos países são as razões pelas quais devemos buscar compreender”, de forma mais completa, “a sua gênese, que surge na Reforma religiosa do século XVI”.

Para Vieira (2008, p. 119), com o surgimento das ideias humanistas e da Reforma Protestante, a “antiga escola medieval precisou ser reformulada” e, também, houve uma grande expectativa popular em relação aos resultados da escola que surgia: “Os homens do povo não queriam uma intelectualidade que, ao invés de aproximá-los de Deus, dEle o afastavam, sobretudo depois que tiveram acesso às Escrituras no vernáculo para aprender como viver uma vida boa” e, dessa forma, “não viam necessidade do ensino nas escolas”.

Essa característica de declínio da educação também se deu pelo fato de o ensino “não mais garantir a seus educandos um meio seguro de subsistência, já que a Igreja, o maior empregador, ou pelo menos o mais desejado deles – por garantir a ascensão social para aqueles que ingressavam nos seus quadros funcionais –, sofria fortes ataques” e, em muitos locais, “foi efetivamente derrotada, como na Saxônia.” (VIEIRA, 2008, pp. 119-120).

Vieira (2008, p. 120), recorda que no período anterior à Reforma, “bispos, paróquias e outros benefícios eclesiásticos eram abundantes, permitindo a ricos e a pobres candidatar-se a eles, embora geralmente os pobres entrassem para os mosteiros”, enquanto

“os ricos e ambiciosos ingressassem nos serviços seculares da Igreja” e, para além dessa questão, nas regiões em que a Reforma Luterana prosperou, “a caridade que fornecia sustento a estudantes pobres foi enfraquecida pela tese defendida pelos próprios reformadores de que as boas obras eram inúteis à salvação”. Eby (1976, p. 57), afirma que em “consequência, o novo movimento secou em sua origem a corrente de caridade que nutria incontáveis instituições e organizações de benevolência cristã e tinha fornecido meios de vida a inúmeros eruditos.” Lutero criticou a prática e os pais que buscavam “apenas o bem-estar material” e se “recusavam a mandar os filhos à escola para aprender uma profissão tão incerta como passou a ser a teologia.” (VIEIRA, 2008, pp. 120-121).

Vieira (2008, p. 122), afirma que “os efeitos da Reforma sobre a educação foram mais indiretos do que diretos, certamente porque o objetivo primordial e inadiável dos reformadores era acabar com a ignorância”, a qual era “considerada o grande mal para a verdadeira religião” e ainda consideravam que o “bom cristão deveria ser também um bom cidadão, agindo no mundo, cumprindo suas leis e obedecendo às autoridades”. Também Gal (1987, p. 63), afirma que “a ideia de formação do cidadão está incluída em seus pontos de vista e, por conseguinte, também a de uma educação para todos”.

Vieira (2008, p. 122), ainda afirma que a importância da “Reforma na área educacional não se limitou ao norte da Europa, sob a influência de Lutero”, mas também o sul “se beneficiou das reformas educacionais promovidas pela Igreja, sobretudo com os jesuítas, precursores da moderna pedagogia, como resposta ao crescimento dos dissidentes da Igreja Católica”. A Reforma “teve para a educação uma importância decisiva, quando lutou para promover a instrução universal, mesmo que por uma necessidade religiosa”.

Vieira (2001, p. 124), citando Abbagnano e Visalberghi, destaca quatro benéficas e marcantes consequências da Reforma sobre as escolas: “1. a afirmação do princípio da instrução universal; 2. a formação de escolas populares destinadas às classes pobres, diferentes das escolas clássicas das classes ricas; 3. o controle quase total da instrução por parte das autoridades laicas; e 4. Um crescente caráter nacional da educação nos diversos países”.

Segundo Franco Cambi (1999, p. 249), no ideal buscado pela Reforma religiosa “a educação, para Lutero, deve apoiar-se sobretudo no estudo das línguas, as antigas e a nacional, porque as línguas são a bainha na qual está guardada a espada do Espírito” que é o meio para se “chegar a compreender a verdade do Evangelho”. Para o reformador a escola deve ser organizada em quatro setores: “o das línguas (latim, grego, hebraico, alemão), para remontar às fontes das Sagradas Escrituras; o das obras literárias (pagãs e cristãs), para o

ensino da gramática e a leitura dos textos sagrados”; também o “das ciências e das artes, e o da jurisprudência e da medicina”.

A Reforma Protestante (Luterana) trouxe um novo momento à Europa com o descontentamento de clérigos – desde o século XII, com os valdenses – que percebiam a distância cada vez maior entre a Igreja cristã e a Bíblia. Outros fatores como a opressão econômica das indulgências, os dogmas, a corrupção moral do clero, a simonia, a arbitrariedade da hierarquia eclesiástica, o amor às riquezas, a exclusividade do papa em interpretar a Bíblia etc., além do descontentamento do povo com a pobreza extrema, a autoridade papal sobre os governantes, o nacionalismo crescente, os interesses políticos dos Príncipes, culminaram nas 95 teses do monge agostiniano alemão Martinho Lutero, o que causou a ele a excomunhão e o inevitável início de uma “nova Igreja”, centrada na Palavra de Deus, transformando a Europa e, conseqüentemente, o mundo.

Lutero, entre inúmeras outras questões, defendia o livre exame das Escrituras – mas não a livre interpretação – e que a salvação do homem e da mulher se realiza apenas por meio da fé em Cristo, e não por obras meritórias. O reformador entendia que o ser humano comum só poderia ter acesso à leitura e compreensão da Palavra de Deus caso fosse alfabetizado. Dessa forma, defendeu que ao lado de cada igreja deveria existir uma escola. Lutero compreende que a escola é indispensável para o povo poder ler, examinar, compreender e se libertar das interpretações errôneas do papa em relação aos textos bíblicos e percebe que é necessária a criação de instituições escolares públicas, universais, gratuitas tanto aos meninos quanto às meninas pobres, mantidas pelas cidades e seus governantes.

Como afirma Cambi (1999, p. 248),

Pode-se dizer que, com o protestantismo, afirmam-se em pedagogia o princípio do direito-dever de todo cidadão em relação ao estudo, pelo menos no seu grau elementar, e o princípio da obrigação e da gratuidade de instrução, lançando-se as bases para a afirmação de um conceito autônomo e responsável de formação não estando mais o indivíduo condicionado por uma relação mediata de qualquer autoridade com a verdade e com Deus.

Esse foi um momento importante para o nascimento da educação na Europa, afirma Vieira (2008, p. 118), citando Abbagnano e Visalberghi: “a afirmação do princípio da instrução universal, a formação das escolas populares destinadas às classes pobres – diferentemente das escolas clássicas, para os ricos –, um controle quase total por parte das autoridades civis sobre a educação nos diversos países”, são as questões que se apresentam para que possamos compreender seu início durante o advento do protestantismo.

Segundo Jardimino (2009, p. 56), o sacerdócio universal é entendido por Lutero como direito de homens e mulheres, o qual, por consequência, os iguala quanto ao direito à educação. Para além da questão religiosa, ele demonstra preocupação com o futuro de mulheres violentadas, em geral as pobres, que se tornavam prostitutas e defende que sejam criadas escolas que incluam meninas em todas as cidades. Mesmo já existindo algumas escolas para mulheres, o reformador entende que deveria ser obrigatória a presença de meninas nas escolas públicas e gratuitas. A mulher é incluída na educação proposta pela Reforma: [...] “o mundo precisa de homens e mulheres excelentes e aptos para manter seu estado secular exteriormente, para que então os homens governem o povo e o país, e as mulheres possam governar bem a casa e educar bem os filhos e a criadagem” (LUTERO, 2004, p. 318).

A escola da Reforma Protestante se abre às mulheres e mesmo ainda que “embora tivesse garantida a formação da mulher, a única profissão que lhe estava reservada era a de professora [...] à mulher cabia a tarefa de ser mãe e educar os seus filhos e os da vizinhança. Contudo, [...] olhando historicamente é um grande salto e por vezes anacrônico com a época a que estamos nos reportando” (JARDILINO, 2009, p. 57). Com o advento da Reforma Protestante e seu projeto histórico de educação como técnica de transformação na transição entre o medievo e a modernidade, a mulher passou a ser vista como sujeito notado, valorizado e atuante na História.

Segundo McGrath (2021, p. 66), as mulheres escritoras da Idade Média, com destaque em Hildegarda de Bingen (1098-1179), abadessa de Rupertsberg, que “conquistou reputação como escritora teológica e espiritual de considerável originalidade”, exerciam relevante influência no pensamento teológico da Igreja por intermédio dos grandes conventos. Bingen, por exemplo, evidenciou-se por meio de sua obra *Livros das obras divinas*, escrita entre 1163 e 1173.

O projeto de educação de Martino Lutero, Filipe Melanchton e Johannes Bugenhagen atinge toda a Europa e, consequentemente o mundo, com sua sede de saber da renascença, também nas expressões artísticas. “Diversos viajantes e artistas de países protestantes são responsáveis pelos primeiros registros artísticos da fauna, flora, paisagem e habitantes do Brasil colonial” (BARAÇAL; SANTOS, 2002, p. 249).

Tanto a grande influência do Humanismo quanto o conhecimento e prática da Sagrada Escritura, levaram o antigo monge agostiniano Martinho Lutero e seus amigos reformadores ao entendimento de que a educação era o princípio motor da Reforma. Sem o *ad fontes* aplicado à Bíblia, Lutero não teria encontrado respostas e direcionamento em questões que sua mente cristã buscava. Delumeau (1989, pp. 135-136), relata algo extremamente importante – e que tanto na história da Igreja reformada quanto entre historiadores, pesquisadores e escritores – a

respeito do movimento luterano, questão principal na vida de Lutero e que encontramos entre os princípios intelectuais e religiosos da Reforma luterana, que é a conformidade à uma regra, a fidelidade a um antigo modelo. Delumeau explica:

Mas o historiador descobre, na maior parte das ordens, tentativas de renovação muito anteriores ao concílio de Trento [...] Se, portanto, a Igreja de antes de 1517 não fizera ainda a sua grande reforma, por falta de um impulso de origem central, havia esforços dispersos mas numerosos [...] de real amplidão [...] que prova a existência de um desejo muito generalizado de purificação. Este desejo tomou por vezes o aspecto de regresso ao passado. Nas ordens religiosas “reforma” significava, em geral, “regresso à observância” e aos usos antigos. Nesses casos, parecia ausente a ideia de adaptação de condições novas.

3.1 Monaquismo medieval

O monaquismo ou monasticismo (do grego *monachos*, pessoa solitária) medieval tem seu início no século IV. Os mosteiros se transformaram nos grandes centros civilizacionais do medievo. Segundo Dias (1995, p. 22), com a liberdade politicorreligiosa concedida por meio do Edito de Milão à Igreja, em 313, “a vida cenobítica começava a atrair as mulheres”. Logo depois “da associação religiosa das viúvas, nos primeiros tempos da Igreja, surge agora a associação institucionalizada de virgens e mulheres consagradas, aparecendo-nos em primeiro lugar o convento de Tebennesi (330)”, local “junto ao Nilo, dirigido por Maria, irmã de São Pacômio; mas não faltam outros que atestam a vitalidade de comunidades femininas no Egito e na Palestina”. Dias (1995, p. 27), afirma, também, que do século VII ao século XIII, no monaquismo ocidental será destacado o modelo beneditino de “dimensão social verdadeiramente aristocrática, mas não exclusiva”, pois, “rainhas, reis, nobres e bispos serão os grandes agentes do monaquismo feminino, ora recrutando e protegendo os elementos humanos, ora proporcionando as garantias materiais indispensáveis para a construção e manutenção dos respectivos mosteiros” e “ficando as religiosas sob a jurisdição do bispo”.

Ainda segundo Dias (1995, pp. 29-31), nesse momento há quatro categorias de mosteiros: 1) Autônomos, que estão sobre a autoridade do bispo diocesano, livres de outras entidades civis e ligados ao seu fundador; 2) Dúplices, em que vivem em casas separadas tantos homens quanto mulheres, sob o comando do mesmo superior de ambos os sexos e têm seu início nas Regras de S. Basílio, mas são proibidos por Justiniano em 529. A partir do século X houve reações negativas em respeito a esse tipo de instituição que desaparece no final do século XI; 3) Familiares, são aqueles que leigos ricos “nas suas próprias casas, com seus filhos, servos e mesmo vizinhos, formam uma espécie de mosteiro com pessoas, talvez por medo do inferno e num paroxismo de ideal religioso, unidas por um juramento de tipo religioso-comunitário”; 4) Mosteiros próprios (*Eigenkloester*), que são mosteiros fundados por senhores feudais, reis e

nobreza, como algo familiar. “Se, de princípio, houve muita generosidade e serviço da Igreja, bem depressa tudo se transformou e os fundadores, herdeiros e patronos passaram a interferir na vida interna dos seus mosteiros reservando-se o direito de nomear ou apresentar superiores, recebendo rendas e exigindo o direito de aposentadoria ou pousada”. Quanto aos mosteiros femininos na Península Ibérica, “foram fundados por nobres para suas filhas, para que desse modo, tivessem futuro garantido à sombra da vida religiosa. Outros foram assim fundados como explica Dias:

Foi o caso dos Condes Hermenegildo e Paterna, que instituíram o mosteiro dúplice de Sobrado (séc. X) e puseram à sua frente a abadessa Elvira. Em Leão, o rei Ramiro II (926-850) fundou para sua filha Geloira o mosteiro de São Salvador de Palaz. E o mesmo se digna do de Santa Cristina, instituído pelo nobre leonês D. Árias para suas quatro filhas e companheiras. Cerca de 930, perto de Puentedura, na zona de Silos, o mosteiro de S. Mamede contava com 32 religiosas sob a autoridade da abadessa Eufrásia. Também por esse tempo, o mosteiro dos santos Cosme e Damião de Covarrubias em Castela (937) era dúplice. A manutenção dos mosteiros dúplices na Península provocou uma carta de desagrado, dirigida pelo Papa Pascoal II (1099-1118) a D. Diogo Gelmirez, arcebispo de Compostela. (DIAS, 1995, pp. 32-33).

Segundo Diel (2017, p. 405), a influência e o poder monástico extrapolaram os aspectos puramente religiosos e espirituais. O monge dedicava seu cotidiano à oração e ao trabalho (*ora et labora*) e também à leitura diária e ao estudo. Este se manifestava como um “privilegio para poucos, um luxo do clero e da nobreza”. As escolas medievais estavam presentes basicamente em “instituições eclesiais, paróquias, catedrais e mosteiros”; mas foram nos mosteiros que a escola obteve maior organização e eficácia, pois em sua grande maioria havia escolas que “preparavam seus noviços para a vida monástica, e a leitura e a escrita permitiam acesso a Bíblia e a integração do monge no complexo arranjo litúrgico da vida monástica. O fim último da educação não era o conhecimento em si, mas a salvação.”

Para Diel (2017, p. 407), a história do monasticismo está dividida em dois grandes movimentos no medievo. O primeiro, marcado pelo seu surgimento, em 529, da regra de São Bento, a qual dará início ao monasticismo ocidental. A data coincide com o fechamento da última escola platônica pagã por Justiniano (527-565). Sendo assim, o primeiro acontecimento colocará o Ocidente medieval em um momento de afirmação e expansão do cristianismo como cultura hegemônica, enquanto o segundo, retirará do Ocidente a cultura grega pagã; a “Idade Média nasce, portanto, combatendo e cristianizando a filosofia grega”. Diel afirma que para “Hegel, estes dois fatos históricos são tão determinantes que ele os considera fundantes da Idade Média”.

3.2 Monaquismo no Ocidente

Le Goff (2016, p. 159), reconhece o monaquismo como um dos três centros civilizacionais da Idade Média, além das cidades e das cortes. Ele afirma que os “mosteiros fazem penetrar, lentamente, o cristianismo e os valores que ele veicula no mundo dos campos, até então pouco tocados pela nova religião – mundo das longas tradições e das permanências, mas que passa a ser o mundo essencial da sociedade medieval”.

Apesar de nascerem simples e pobres os mosteiros vão se tornando, ao longo do medievo, “centros econômicos, pois reuniam ao redor de si muitas terras e riquezas”, vindo a se tornarem “centros políticos, por afirmarem a autoridade dos abades em regiões muito extensas, mesmo fora dos mosteiros; eram centros culturais, porque reuniam em seus mosteiros milhares de livros e construíram as maiores bibliotecas do ocidente medieval”, onde “trabalhavam copistas e tradutores que preservaram os clássicos”. Para Manacorda (2010, p. 114), o “clero secular que morava nas cidades conservou por mais tempo a cultura clássica, enquanto o clero regular dos mosteiros a rejeitou, assim como rejeitou o século no seu conjunto.” Organizados, os mosteiros tinham suas oficinas em que se desenvolviam e preservavam as “técnicas artesanais e artísticas, bem como as farmácias preservavam medicamentos e receitas ao mesmo tempo em que outras eram desenvolvidas” (DIEL, 2017, p. 406).

A partir do século VI o monaquismo foi base para a ortodoxia da Igreja ocidental e seu representante em relação a verdadeira cultura do cristianismo. Seu crescimento e expansão se deu por intermédio de uma forte aliança de progressivo crescimento com o poder papal por conta da lacuna de poder produzida pela ruína do Império Romano e as invasões bárbaras do século V. Foi nesse período do medievo que tanto o papa quanto os monastérios se fortaleceram e solidificaram. Pierrard (1982, p. 58), considera que a “comunidade beneditina não era uma reunião de privilegiados, mas um porto seguro para os leigos ávidos de estabilidade e paz, numa época em que romanos e bárbaros, pobres e ricos, eram arrastados aos sabores da sorte de um século de terror”.

Para Diel, outro momento do monaquismo medieval terá início no século X, “com a fundação dos mosteiros de Cluny, em 909”, pois “esse movimento, dentro do monasticismo, nasce num ambiente histórico bem distinto, num ambiente de conflito da Igreja com o Estado, é a famosa briga das duas espadas: a espada espiritual, a Igreja, contra a espada temporal, o Estado.” A disputa ocorre por conta do domínio de um poder sobre o outro. (DIEL, 2017, p. 407).

Por conta dessa disputa tanto o monaquismo clunyasense quanto o cisterciense produziu uma quantidade irrisória de atividade literária e teológica e, ao contrário dos beneditinos “as abadias de Cluny, não tiveram a educação como uma de suas prioridades. Nessa abadias havia os irmãos leigos, que eram “semimonges iletrados e trabalhadores” a quem se “impunha uma ordem de vida rigorosa” e que deviam manter-se como trabalhadores analfabetos.

Esses monges eram homens recolhidos voluntária ou involuntariamente num mosteiro a fim de terem uma vida de “santidade, abnegação e oração” (DIEL, 2017, p. 407). Segundo Le Goff (1997, p. 8), o monge medievo “é aquele que chora sobre os seus pecados e os pecados dos homens e que por meio de uma vida dedicada à oração, ao recolhimento e à penitência busca a salvação sua e dos homens”. Era o homem que fugia das cidades pecaminosas, local de perdição da alma, do comércio, do pecado, da prostituição. Essa fuga da vida mundana se dava no intuito de buscarem a perfeição e a vida de completa dedicação a Deus.

O monge mais conhecido de todo o Ocidente foi Bento de Núrsia, criador da regra do beneditismo e seu impacto se deu por conta de ordenar a vida monástica de forma concisa e clara, de acordo com o temperamento e a necessidade da Igreja do ocidente. Para Le Goff (2016, p. 158), “a regra e os comportamentos, a espiritualidade, a sensibilidade para cuja formação contribui são milagres da moderação e do equilíbrio”, e assim, “quando muitos monges se alimentavam apenas de pão e água, Bento de Núrsia estabeleceu que todo o monge deveria comer duas vezes ao dia com dois pratos cozidos e ainda frutas e legumes”, e também, cada monge “receberia um quarto de litro de vinho por dia. Todos deveriam ter uma cama, uma coberta e um travesseiro, sendo as horas de sono de 6 a 8” (DIEL, 2017, p. 408).

3.3 A educação nos monastérios

Foi durante os séculos VII ao renascimento do século XV que as escolas mais importantes estavam instaladas nos monastérios, além das catedrais e das paróquias. “Nos castelos e palácios reais também havia atividades educativas, as quais dependiam das iniciativas privadas da nobreza ou de alguma família abastada” (DIEL, 2017, p. 408).

A respeito dessa condição econômica imposta ao monaquismo, Diel (2017, p. 408) afirma que:

A educação no mundo medieval era restrita a poucos privilegiados, basicamente a setores da nobreza e do clero. Mesmo entre esses, a escrita e a leitura não eram dominadas por todos. São Bento esperava que seus monges fossem capazes de ler, o que não era uma novidade para o monasticismo, pois a regra de São Pacômio (346) já contemplava a necessidade de leitura do monge, uma vez que nos mosteiros, em várias ocasiões cotidianas, o domínio da leitura e da escrita se faziam necessárias. Inicialmente os monges tinham um grande inimigo para combater, a ociosidade, que era vista como a inimiga da alma. Em razão disso, o dia dos monges deveria ser ocupado com oração,

trabalho e estudo. O estudo não preenchia apenas espaços entre o trabalho e as orações, mas era incentivado em ocasiões especiais, nos dias de feriados e jejuns. [...] Recomendava-se que durante os dias de jejuns os monges recebessem um exemplar da Bíblia que deveria ser lido do início ao fim. Além do incentivo à leitura da Bíblia e outros livros a liturgia praticada pelos monges requeria o domínio da leitura. Nesse sentido, Martin Kintzinger (2006, p. 38) afirma que o papel principal da escola monástica “consistia em preparar o aluno através das aulas de latim para o correto exercício de suas responsabilidades litúrgicas naquele momento e no futuro. [...] Além dessas atividades outras requeriam preparo e estudo, é o caso da transcrição de livros, atividade muito comum nos mosteiros: escrita de correspondências dos mosteiros e o preenchimento dos livros administrativos.

3.4 As escolas dos monastérios

As escolas dos monastérios eram frequentadas pelos noviços que vislumbravam uma carreira monástica, independentemente de sua idade. Dessa forma, em uma mesma aula, poderiam estar presentes adultos, jovens e até crianças.

Segundo DIEL (2017, p. 409) os “oblato, filhos levados pelos pais aos mosteiros, eram entregues, normalmente, entre 5 e 7 anos de idade, portanto, ao final da *infantia*³¹.” Já a entrada “de adultos nos mosteiros era mais excepcional, porém acontecia e, caso este não tivesse frequentado a escola elementar, frequentava-a no mosteiro.”

Sobre a maneira como estas pessoas eram levadas aos monastérios Diel (2017, pp. 409-410), afirma que:

Eram raros os que, livremente, decidiam dedicar sua vida a Deus nos mosteiros. Na maioria dos casos a decisão era tomada pelos pais. Na tradição medieval e, especialmente nas famílias nobres, o filho mais velho tornava-se o herdeiro das posses e levava o nome da família adiante. O segundo, tornava-se cavaleiro e ia para a guerra, os demais eram entregues aos mosteiros. O mesmo acontecia com as mulheres, aquelas que os pais não conseguiam arranjar casamentos de acordo com seus interesses eram enviadas aos mosteiros. Filhos órfãos de famílias nobres também eram entregues aos mosteiros, bem como filhos bastardos, estes últimos ao entrarem no mosteiros buscavam libertar-se da “marca de seu nascimento”. Os filhos bastardos só podiam receber as ordens religiosas mediante dispensa dada pelo bispo local ou então pelo Papa. Somente no século XII a ordem dos dominicanos os reconheceu como gente, pois até então eram vistos como filhos imorais e que, por esta razão, sua personalidade tendia à imoralidade. Até o século XII era costume das famílias nobres enviar os filhos impróprios à cavalaria ou aos mosteiros, bem como os filhos mais fracos ou com alguma deficiência. Os mosteiros reuniam muitas pessoas com deficiências, corcundas, surdos, aleijados (SHARAR, 1993, p. 213-214). Era também comum homens viúvos recolherem-se nos mosteiros e levarem consigo seus filhos. O mesmo acontecia com as mulheres. Outras crianças da nobreza entravam nos mosteiros em razão dos votos dos pais. É importante lembrar que a Idade

³¹ Na Idade Média o desenvolvimento da criança era dividido em três momentos de sua idade cronológica: *infantia*, do nascimento até os 7 anos de idade; a *pueritia* entre os 7 e 12 anos de idade e a *adolescência*, que ia em geral até o casamento (SHAHAR, 1993, pp. 31-40).

Média é um período histórico dominado por uma forte religiosidade, mas também por inúmeras superstições que marcavam o imaginário popular e social. Muitos filhos de nobres eram enviados aos mosteiros em razão de promessas feitas pelos pais, ou então, graças alcançadas. Sonhos de mãe ou aparição de um santo durante a gravidez podiam determinar o destino do filho. Alguns reis faziam promessas com seus filhos, é o caso de Ollegário, da nobreza catalã, morto em 1137, que prometeu seu filho ao mosteiro e ordená-lo, caso seu império fosse preservado da destruição pelos sarracenos. Até o século VIII d.C., os meninos aos 14 anos e as meninas aos 12 anos podiam decidir se entrariam ou não no mosteiro, possuíam, portanto, certa liberdade nessa escolha. No século VIII este direito foi-lhes subtraído. Quando o pai prometia e devotava um filho para o mosteiro essa promessa não seria mais retirada. No período Carolíngio só contava o interesse dos pais e não dos filhos. No entanto, no século XII esse costume foi colocado em questão e o IV Concílio de Latrão de 1215, declarou a oblação dos filhos ilegal. A partir de então, os jovens teriam o direito de negar-se a serem monges ou monjas, ou então poderiam deixar o mosteiro de acordo com a sua vontade. Houve também uma mudança de comportamento dos monges. Os monges cistercienses viam a presença das crianças em seus mosteiros como um estorvo, por isso os estatutos aprovados em 1134 passaram a receber noviços somente com 15 anos de idade e, a partir de 1175, com 18 anos. Os beneditinos continuaram recebendo crianças em seus mosteiros, mas no decorrer dos séculos seguintes este número foi diminuindo. Desse período é famosa a história de São Tomaz de Aquino, o grande teólogo medieval, nascido em 1225, que ingressou no mosteiro de Montecassino aos cinco anos de idade. Os argumentos em favor da entrada de crianças nos mosteiros é de que elas deveriam desde cedo ser preservadas das influências negativas do mundo externo aos mosteiros e que elas não deveriam ser manchadas pelo pecado.

Mas quem eram as pessoas que tinham o privilégio de estudar? De onde elas vinham? Quais eram suas condições financeiras? Conforme afirma Diel (2017, p. 410), uma análise mais acurada demonstrou que:

Segundo as observações de Sharar (1993, p. 215), “Os mosteiros e as classes altas da hierarquia eclesial eram durante a alta e a baixa Idade Média essencialmente dominadas pela nobreza”. Teoricamente os mosteiros estavam abertos a todos, mas não era tão comum um filho de camponês adentrá-lo. Quando isso acontecia, recebia apenas as ordens menores ou professava apenas os votos de pobreza, obediência e caridade e, raras vezes, eram ordenados sacerdotes. Numa sociedade organizada em ordens (Duby, 1982), altamente estratificada, havia o risco de um camponês ao entrar num mosteiro e fazer carreira acabar exercendo poder sobre quem, fora do mosteiro, era seu senhor. Isso era inadmissível no mundo medieval. No entanto, o mosteiro era a única instituição social onde os jovens poderiam conseguir certa mobilidade social. Essa situação se complicava ainda mais para as filhas dos camponeses, uma vez que eram bem menores os números de mosteiros femininos. Além disso, para ter acesso a eles, as meninas deveriam, obrigatoriamente, entregar um dote, que não necessitava ser tão vultoso como do enxoval, mas era uma exigência, o que não era regra para os meninos. Destaca-se, portanto, para que um camponês medieval e mesmo para um artesão construir um dote era uma tarefa muito difícil.

Não era missão mais importante e central dos mosteiros constituírem escolas em seus domínios territoriais. Frenz (2006, p. 50), afirma que o “desconforto dos monges vinha não do sacrifício de ensinar, mas sim do barulho que as crianças de uma escola causavam à meditação e à contemplação dos monges.” Frenz (2006, p. 50) também declara ter encontrado alguns documentos em que monges do século XI elogiavam os mosteiros que não possuíam escolas, pois estas estavam livres desses problemas. A missão buscada pelos monges era o louvor *perene* (*laus perennis*), “por meio da oração das horas, o que afastaria a ira de Deus sobre os homens e estabilizaria a cidade e a sociedade. E sob a condição do louvor permanente e sob a liturgia das horas que as escolas deveriam ser adaptadas e organizadas”.

Segundo Diel (2017, p. 410), tempo disponível aos estudos na escola era:

Entre a terceira e à sexta hora pela manhã e na parte da tarde entre a nona hora e o entardecer. Isso dava em média de três a cinco horas de estudo por dia. Esta variação existia devido às alterações meteorológicas de acordo com as estações do ano. Aos domingos e feriados não havia aula. Embora integrados à dinâmica litúrgica dos mosteiros, os alunos internos constituíam um grupo à parte dos monges, pois possuíam regras especiais. Eles contavam com um professor, uma escola própria e uma sala para seus encontros. No entanto, essa divisão não era radical, pois eles eram integrados à dinâmica litúrgica do mosteiro, frequentando as missas e as orações comunitárias. Também participavam das orações diárias, dos louvores na primeira, terceira, sexta, nona hora e na oração do entardecer, bem como da oração matutina. Nos dias de feriados participavam de procissões. Ajudavam a atender os necessitados e prestavam vários outros serviços. Em momento algum os alunos ficavam sozinhos, eles eram sempre acompanhados por seus professores, no refeitório, claustro, no caminho de um local ao outro, nos momentos de leitura etc. O professor acordava-os pela manhã e os acompanhava até a hora de dormir. No dormitório, à noite, a luz ficava permanentemente ligada e os alunos eram incentivados a denunciarem-se entre si. Era proibido fazer sinais entre si e não conversarem sem a autorização. Quando não obedeciam às regras, apanhavam publicamente e deveriam confessar-se em seguida. Os alunos possuíam alguns privilégios, por exemplo, nos dias de jejuns podiam encerrá-lo mais cedo. Outro privilégio era não lavar os cadáveres e também não necessitavam vestilos. No mosteiro a figura do pai era substituída pelo abade. Muitas crianças que entravam nos mosteiros nunca mais viam seus pais. Ali não havia espaço para brincadeiras e são raros os casos narrados em que os mosteiros permitiam aos noviços as brincadeiras. Elas eram perigosas, desnecessárias e um espaço de ação do demônio. Tudo que desse prazer deveria ser controlado.

Em relação à organização do ensino nas escolas monacais, havia dois graus de formação, especialmente aos monges que se tornariam em breve sacerdotes. Diel (2017, p. 411) explica que:

A primeira era a escola elementar, que consistia em duas subdivisões: escola de canto e de leitura. Na escola de canto aprendiam-se textos e melodias de canções usadas na liturgia da Igreja. Esta escola era frequentada dos 7 aos 10 anos, ou até os 12 anos. Até o século XII a língua predominante na escola elementar era o latim, porém, desse período em diante as línguas populares nacionais passaram a ser predominantes e o latim passou a ser a segunda

língua estudada e se destinava especialmente àqueles que se tornariam padres. A partir de então, a escola elementar ensinava ler, escrever, calcular e conhecimentos rudimentares de latim adquiridos por meio do ensino de orações, canções e do credo cristão. Aqueles que prosseguiram seus estudos e se prepararam para a vida sacerdotal, a partir dos 10 ou 12 anos visitavam a escola de latim. Nessa escolas, a idade dos alunos poderia variar muito. Qual era o seu objetivo? “Prepara-los para se expressarem e escreverem fluentemente em latim e para lerem e entenderem textos antigos e cristãos (SHARAR, 1993, p. 217). Na escola de latim, esperava-se que o aluno dominasse perfeitamente o latim, conhecimentos bíblicos, conhecimentos do credo e da moral cristã, e que dominasse certos fundamentos da filosofia natural e do direito. A maioria dos alunos concluía a escola de latim aos 16 anos. A partir do século XII para muitos se abria a possibilidade de frequentarem a universidade, o que poderia ocorrer já aos 14 anos para alguns. Escrever não era uma grande prioridade da formação, pois era uma função própria dos copistas que recebiam um treinamento específico para isso. Era rotineiro na Idade Média que os estudiosos ditassem seus textos a especialistas em escrita.

O ensino era organizado pela atuação das sete artes liberais divididas pelo *trivium* e *quadrivium*. No *trivium* estava incluída a gramática, a retórica e a dialética e, no *quadrivium*, geometria, aritmética, astronomia e música. Enquanto no *trivium*, buscava-se o objetivo de “disciplinar a mente, às leis as quais obedeciam o pensar e o expressar o seu pensamento”, no *quadrivium*, se ensinava “sobre o funcionamento das coisas. Seu papel era tornar conhecidas as realidades externas e suas leis, leis dos números, leis do espaço, leis dos outros etc.”

Diel (2017, p. 411), afirma que:

Nas escolas o *quadrivium* e o *trivium* tinham importâncias diferentes. O *trivium* era fundamental, obrigatório; já o *quadrivium* era uma espécie de ensino não obrigatório e de luxo, reservado a uma pequena elite de especialistas. No entanto, é o *trivium* que pode ser considerado o curso normal de estudos da época, substância do ensino nas escolas das catedrais e das abadias. O Objetivo era fazer o homem pensar sobre si, a entender-se, a formar consciência de si. “Durante séculos, pareceu evidente que somente os estudos relativos ao homem podiam servir para formar o homem” (DURKHEIM, 1995, p. 54) O *trivium* era uma espécie de ensino secundário e o *quadrivium*, de ensino superior. Embora o conhecimento e o ensino tentassem ser enciclopédicos eles eram insuficientes, limitados e controlados. Havia diferenças do que era ensinado entre o século VIII ao XI e depois do século XII. O formalismo pedagógico do século VIII não é o do século XII. Já se citou que o *trivium* era predominante no ensino, mas mesmo as disciplinas dele sofreram alterações, é o caso da retórica, que perdeu espaço e as demais disciplinas ganharam força. A imagem do orador ideal na obra de Cícero perde poder nas obras de Alcuíno, o grande pedagogo do período carolíngio. Este último acreditava que a oratória era útil apenas aos políticos. Outros já acreditavam que a retórica seria importante para combater os inimigos da fé, que fazem uso dela para espalhar o mal. Disciplina que também sofreu restrições foi a dialética. Já foi uma conquista ela ter entrado no *trivium*, mas “somente raras vezes se avançava desde a dialética a problemas autenticamente filosóficos” (KEMPF, 1987, p. 519). Era uma disciplina vista com grande desconfiança pelos teólogos, que dominavam o pensamento

medieval. “Acreditavam, com efeito, que a verdadeira fé não sente a necessidade de ser demonstrada e, por outro lado, eles sentiam que o apelo para a razão, para a lógica, tal como a entendiam os antigos, sempre fora para o proveito dos hereges” (DURKHEIM, 1995, p. 57). Assim todo lugar era ocupado com a gramática. Ela era considerada como a arte por excelência. É ela que ensina a entender um texto, pois toda a ciência apoia-se na leitura e entendimento de um texto. Acreditava-se que todo o conhecimento humano estava contido nos livros, por isso, o ensino entre os séculos VII e XII pode ser chamado de a Idade da Gramática (DURKHEIM, 1995, p. 58). A gramática constitui a matéria principal da atividade escolar. Durkheim afirma que a idade da gramática preparou a idade que se seguirá, a da escolástica, esta sim, matéria da lógica e da dialética. A gramática possuía um sentido lógico que influenciou as discussões posteriores. Ela foi a antecâmara da lógica.

3.5 O cotidiano da sala de aula do monastério

Segundo Diel (2017, p. 412), a sala de aula do monastério está sob o domínio do professor que era visto como um “salvador de almas”, não um sábio ou um mestre. Os alunos se sentavam ao seu redor, divididos em grupos e os alunos mais velhos ajudavam o professor na orientação e no ensino dos mais novos. Os alunos escreviam num quadro de cera apoiado sobre seus joelhos e o aluno mais velho ou o professor escrevia sobre “seu quadro uma frase que era copiada repetidas vezes pelos alunos. Nessas frases era comum a escolha de textos bíblicos ou litúrgicos usados no cotidiano dos monges durante a liturgia das horas”.

A respeito desse cotidiano da sala de aula, Diel (2017, p. 412) explica que:

Os alunos que tivessem desenvolvimento superior aos demais podiam se ocupar da escrita com pena e tinta sobre o pergaminho. Quem possuía mais habilidades com a escrita preparava-se para uma atividade muito importante nos mosteiros, ser copista. Os menores que estavam iniciando seus estudos, traziam sobre seus joelhos um quadro de madeira, sob os quais as letras eram sulcadas. Seguindo estes sulcos e os aprofundando na madeira deveriam conhecer as letras. Era natural que entre as crianças houvesse atritos e brigas, no entanto nos mosteiros primava-se pela ordem e a disciplina. Os alunos eram preparados para obedecer na escola e para serem obedientes a qualquer tipo de autoridade e regras. Para manter a ordem, os professores usavam um instrumento, a vara. O aluno vivia com medo da vara (*sub virga degere*). Este ditado *sub virga degere*, era tão popular que era sinônimo de ir à escola. Atualmente havia uma excursão entre alunos e professores que saíam para a colheita das varas que eram mantidas em estoque. Quase sempre a representação iconográfica que temos do professor medieval é dele portando em mãos um feixe de vara. Em caso de desobediência, o aluno indisciplinado deveria levantar seu hábito para receber as varadas nas costas. Geralmente isso acontecia em espaços públicos e na frente dos demais alunos. [...] A violência era uma prática transversal na sociedade medieval. Contra a criança ela era muito recorrente, pois no imaginário popular entendia-se que uma vara torta deveria ser endireitada quando jovem, depois de velha isso se tornaria impossível. No entanto a violência não era extrema como nos relata o profeta Neemias (13. 23-25) que batia e arrancava os cabelos daquelas crianças que voltavam do exílio e tinham se esquecido do hebraico. Os mosteiros beneditinos recomendavam trato cauteloso, vigilante e disciplinado, mas também moderado e prudente com as crianças. A relação ainda é desigual

entre os mais jovens e os mais velhos, o mestre e o aluno, mas parte-se de uma relação mais afetuosa e respeitosa. Os velhos devem usar moderação e a criança, o respeito. A violência nos mosteiros não era deliberada “[...] em qualquer intervenção ou pancada pessoal deve ser dada somente com a autorização do abade e que se submete à disciplina da regra quem, sem moderação, usar da violência com as crianças” (MANACORDA, 1996, p. 119). As escolas dos mosteiros não trabalhavam apenas com a violência, mas também com a recompensa para a educação. De um modo geral, os professores não eram bem-vistos, mas havia aqueles que eram amados e respeitados. Mesmo durante os dias normais de aula os alunos poderiam ganhar bolachas em forma de letras. Os alunos mais inteligentes poderiam ser contemplados com algumas regalias, como olhar junto com seu professor o mapa mundi, desde que permitido pelo abade.

Coelho (2014, p. 72), que irá abordar acerca dos mosteiros cistercienses em León, Espanha, entre os séculos XII e XIII, relata que a Ordem de Cister³², na Península Ibérica, foi compreendida por historiadores como uma espécie de “agente da monarquia e da nobreza” e que foram fundados ou reformados cerca de onze cenóbios³³, seis masculinos e cinco femininos: no que se refere aos monges, tratam-se de Valparaíso (1143), Moreruela (1158), Nogales (1164), Sandoval (1168), Carracedo (1200) e Castañeda (1245); e em relação às monjas, Gradefes (1168), Carrizo (1176), San Miguel de las Dueñas (1200), Villabuena (1229) e Otero de las Dueñas (1240), “mas é preciso lembrar que essas fundações não eram aceitas pelo Capítulo Geral de Cîteaux, uma vez que não se reconhecia oficialmente a existência de um ramo feminino da Ordem”. Esse quadro se modificaria a partir de 1188, “quando o rei Alfonso VIII conseguiu permissão para que o mosteiros das Huelgas dos Burgos se constituísse em Capítulo Geral dos demais cenóbios femininos e, finalmente, reconheciam-se as monjas cistercienses.

A pesquisadora explica a questão daquilo que chama de “santificação de espaços” afirmando que na fundação de um mosteiro, na construção de um ou mais edifícios onde se abrigará toda a comunidade monástica, pode-se inferir que ocorre a criação de um “espaço de santidade”. Parte-se da ideia de que a sociedade medieval “classificaria esse ato como santo, na medida em que a comunidade de religiosos encarnava a própria santidade”, por conta do “tipo de vida que escolhia viver, apartada do mundo e submetida a uma regra que ordenava a sua existência e o seu cotidiano de forma restritiva”, pois é muito “comum que nos documentos

³² Ordem religiosa monástica católica beneditina restaurada. Aos seus religiosos de clausura monástica se dá o nome de monges ou monjas cistercienses ou monges brancos, como são conhecidos pela cor do hábito. Com a fundação da abadia de Cister na comuna de Saint-Nicolas-Lès-Cîteaux, Borgonha, 1098, com a aprovação da Carta de Caridade, em 1119, surge a ordem cisterciense como a primeira ordem religiosa canonicamente instituída da Igreja Católica. Seus fundadores foram: São Roberto de Molesme, Santo Alberico de Cister e Santo Estevão Harding e foi fruto da Reforma Gregoriana e deve seu considerável desenvolvimento a Bernardo de Claraval (1090-1153), seu mentor intelectual. A ordem exerce grande influência no plano intelectual e econômico. No Brasil, os mosteiros cistercienses estão localizados nas cidades de Itararé (SP), Santa Cruz de Monte Castelo (PR), Campo Grande (MS) e Rio Negrinho (SC).

³³ Habitações de cenobitas, de monges, convento.

apareçam referências aos ‘santos monges’ ou às ‘santas monjas’, como evocação genérica e típica desse universo” (COELHO, 2014, p. 74).

Coelho (2014, pp. 74-75), a respeito de seu trabalho de pesquisa afirma que em Leão, a “maior parte dos mosteiros masculinos cistercienses tinha um passado beneditino, e a reforma é fruto das iniciativas da aristocracia cristã” e considera que da forma como aborda o tema, não há entendimento de que “se deva insistir na distinção classificatória que separa as iniciativas da monarquia, daquelas da nobreza e ainda do episcopado” e ainda destaca a necessidade de se entender “o monacato de forma conjunta com outros aspectos da história política do assentamento e consolidação da aristocracia cristã formada por todos esses segmentos sociais.” Dessa forma, “apesar de a monarquia estar diretamente ligada à fundação do primeiro mosteiro cisterciense masculino de Leão, Valparaíso, em 1143, o sucesso deste deve-se à forma como a aristocracia laica e eclesiástica acabou por se envolver na vida do cenóbio”.

Sobre a organização da Ordem de Cister, de acordo com a *Carta Caritatis*, Coelho (2014, p. 75) explica que se:

Segue um sistema de filiações com o objetivo de gerar uma cadeia de obediências entre os mosteiros, na qual as fundações mais antigas dão origem a outros cenóbios, convertendo-se em *casas mater* e, em consequência, adquirindo preponderância sobre suas filiais. De acordo com os princípios da Ordem, essa lógica não se ampara na evocação da antiguidade *per se*, mas no fato de ser a mais antiga significa em termos do percurso no caminho da santidade. Ser mais antigo na Ordem de Cister, é o mesmo que dizer que se conhece melhor e que se tem mais experiência. E se essa antiguidade está ligada à própria origem da reforma de Cister, como é o caso dos mosteiros de Cîteaux e Clairvaux, aumenta-se o lastro de santidade.

Ainda sobre a questão da associação como parte da construção de uma certa santidade, Coelho (2014, pp. 75-76) evoca o peso das linhagens nobiliárquicas:

Fruto da separação que normalmente entre o mundo laico e religioso, dificilmente se interpreta a presença das linhagens aristocráticas como elemento que contribuía para a santificação do cenóbio. Ao contrário, a tendência é que a historiografia classifique tal presença como intrusão, e até mesmo como desvirtuamento e corrupção da vida monástica. Porém, quando a história do monacato é abordada de forma menos institucionalista, é possível compreender o quanto a participação direta da aristocracia cristã foi importante para a santificação dessas comunidades. O patrono terreno, ou seja, aquele responsável pela existência do mosteiro, é fundamental, inclusive, para garantir que a comunidade tenha as condições ideais para cumprir sua missão. Há linhagens que se vincularam com grande protagonismo à implantação e difusão de Cister no reino de Leão como é o caso dos Ponce de Cabrera, ligados a Morerueta e a Nogales, e os Ponce de Minerva ligados a Sandoval e a Carrizo. Mas é importante também incluir aqui o peso que a monarquia leonesa, e depois a castelhana, teve para a expansão dos cistercienses, não de uma forma instrumental, como boa parte da historiografia gosta de destacar, mas como forma de se associar à santidade daqueles empreendimentos. Assim, por um lado, constatam-se estratégias de doação de patrimônios e

direitos à nobreza local, com vistas à dotação de mosteiros e, por outro, registram-se doações que os monarcas fazem diretamente aos mosteiros leoneses, apelando para a intercessão dos religiosos, *pro anima* com orações e sufrágios. Lembramos, a título de exemplo, a ligação especial que Fernando III teve com Valparaíso, pelo fato de ter nascido no mosteiro. Neste caso, há uma especial simbiose de santidade, uma vez que o monarca será canonizado depois de sua morte (Fernando *el santo*). Da mesma forma é importante o envolvimento de parentes de primeiro grau dos monarcas na promoção dos cistercienses leoneses, como é o caso da fundação do mosteiro feminino de Villabuena, em 1229, levada a cabo pela rainha Tereza, que havia sido casada com Alfonso IX de León.

Xavier e col. (2017, pp. 317-318), afirmam que além de os monastérios serem os principais centros de educação no início da Alta Idade Média eram, também, importantes centro de editoração para a “multiplicação de material religioso-didático”. A respeito da participação de meninas nesse mundo do conhecimento, explica que:

Com relação à educação das mulheres, desde o século VI eram aceitas meninas de 6 e 7 anos de idade nos mosteiros para receberem educação religiosa e dedicarem-se exclusivamente à obra de Deus. Eram educadas principalmente por representantes da Ordem dos Beneditinos, que criaram não somente escolas para educação das internas, mas para as que não eram religiosas. Nessas escolas, as mulheres aprendiam, a ler, escrever, produzir arte e transcrever manuscritos. Todavia grande maioria das mulheres camponesas não tinha acesso à escola, as quais ajudavam seus maridos, com eles crescendo e morrendo analfabetas de escolas formais. As mulheres nobres, por sua vez, recebiam ensinamentos de música, religião e artes em seus próprios castelos.

3.6 A formação educacional de Martinho Lutero

Martinho Lutero nasceu no dia 10 de novembro de 1483, na cidade alemã de Eisleben, na Turíngia, no então condado de Mansfield. Nascia a criança que um dia seria o homem que iniciou na Reforma Luterana, a ruptura com a Igreja Católica Apostólica Romana medieval ao recolocar a Bíblia como documento oficial único e mais importante da Igreja – a única Igreja cristã até então –, transformando não apenas a religião e a política, mas, também, todas esferas da sociedade. A Reforma Evangélica de Lutero foi o marco para o surgimento da modernidade.

Lutero foi levado para ser batizado por seu pai, Hans, e sua mãe, Margarethe; e por conta do santo do dia, recebeu o nome de Martinho. Hans, natural da pequena cidade de Möhra, que trabalhava com minas de cobre, mudou-se com a família para Eisleben, onde havia minas daquele metal. Seis meses depois do nascimento de Lutero, a família mudou-se mais uma vez, agora para a cidade de Mansfield que ficava situada no centro do campo de mineração (SAUSSURE, 2004, p. 9).

Segundo o próprio Lutero, seus pais eram muito pobres e trabalhavam arduamente a fim de sustentarem Lutero e seu irmão, Jacob. Sua mãe, natural da cidade de Bad Neustadt na der Saale, costumava buscar lenha na floresta e trazendo-a nas costas quase sempre acompanhada

por Martinho e seu pequeno feixe. Apesar de seus pais amarem os filhos, Lutero foi educado de forma severa e “cobravam obediência rígida e imediata” ao ponto de certa feita ter sido castigado de forma tão cruel que fugiu de casa ficando um bom tempo sem se aproximar do pai. “Meus pais tratavam-me com muita dureza, e isso me fez muito tímido. Minha mãe me bateu tanto certa vez, por causa de uma avelã, que fiquei sangrando. Mas os dois acreditavam sinceramente estar cumprindo seu dever” (SAUSSURE, 2004, p. 10).

Enviado por seus pais à escola ainda muito jovem, Martinho encontrou professores rudes que espancavam seus alunos o tempo todo. Na sua escola, que mais parecia um inferno, e que frequentou até os catorze anos, ensinaram-lhe a ler, escrever e os prolegômenos do latim. Seu pai percebeu a inteligência do filho e logo o enviou primeiro a Magdeburgo, cidade de alguns parentes que poderiam dar ao menino algum abrigo e sustento. Mas a família de escassos recursos financeiros fez com que Lutero tivesse de morar numa casa de alunos mantida pelos *Irmãos da Vida Comum*³⁴. Mas não há como se avaliar, segundo Defreyne (2004, p. 21), a intensidade de uma suposta influência que os Irmãos podem ter exercido sobre Lutero. “Ali ele tanto pode ter abertura para o Humanismo, bem como, mais provavelmente, ter tido contato com uma prática de piedade que procurava promover a devoção interna e a espiritualidade”. Após um ano, seu pai o levou de Magdeburgo e o “enviou para uma escola latina em Eisenach, onde ficou por 4 anos, dos 15 aos 18 anos de idade.”

Daquela escola latina foi para a Universidade de Erfurt, para estudar no curso de Artes, em 1501. Em 1504, aos 21 anos, obteve a graduação como Mestre em artes liberais. No ano seguinte, 1505, ingressou na Faculdade de Direito. Mas depois de sofrer uma aterrorizante experiência que quase acarretou em sua morte, resolveu que teria de ingressar no mosteiro dos agostinianos eremitas de Erfurt. No mosteiro passou por uma formação que o possibilitou “rezar uma missa e receber a ordenação, o que aconteceu em 1507.” Ainda no mosteiro seus dons intelectuais “foram reconhecidos pelo superior de ordem agostiniana na Alemanha, João Staupitz, de modo que, depois da ordenação, ele foi encaminhado para uma formação acadêmica em teologia”. Dessa forma, “o monge atingiu o grau de “bacharel bíblico” (*baccalareus biblicus*)” (DEFREYN, 2004, p. 22).

Em 1508, foi convocado para assumir uma das cadeiras que os agostinianos tinham na recém fundada Universidade de Wittenberg, onde pôde continuar seus estudos até alcançar o

³⁴ Os Irmãos da Vida Comum eram adeptos de um movimento de Reforma espiritual conhecida como “*devotio moderna*”, surgida nos Países Baixos no final do século XIV e que alcançou vários países, entre eles, a Alemanha. A questão sobre a relação entre Lutero e os Irmãos é importante, por conta de que eles são reconhecidos por representarem um movimento que valorizava a educação. Movimento de leigos, que propunha uma piedade prática baseada no seguimento de Jesus Cristo.

segundo grau nos estudos superiores, se tornando um “bacharel sentenciário” (*sententiarius*). Wittenberg, comparada a Erfurt que era uma grande cidade com uma universidade renomada, não passava de um vilarejo com uma universidade recém-formada sem qualquer reconhecimento na Alemanha. Mas Wittenberg “era a capital da Saxônia Eleitoral, e seu regente, o príncipe eleitor Frederico, o Sábio, estava disposto a investir muito na sua universidade, a fim de aumentar o seu prestígio” e a “jovem universidade de Wittenberg se caracterizava por ter rompido com alguns aspectos da tradição escolástica, demonstrando já uma abertura para o Humanismo” (DEFREYN, 2004, p. 22).

Em Wittenberg, havia a necessidade de algum novo professor suceder Staupitz na cadeira de “*Lectura in Biblia*” da faculdade de teologia e o escolhido foi Lutero “de modo que ele teria então de adquirir o grau de doutor.” Mesmo não querendo aceitar, Lutero seguiu a ordem de Staupitz e, como os custos para o doutorado eram altos, Staupitz pediu ao príncipe para que este financiasse o estudo de Lutero. O príncipe aceitou a proposta, “desde que Lutero se comprometesse a lecionar em Wittenberg até o fim da sua vida.” Em 1512, aos 28 anos, Lutero recebeu o título de doutor e teve como mentor o professor André Bodenstein, de Karlstadt, conhecido como André Karlstadt. Em sua cerimônia teve de jurar que obedeceria às autoridades da Universidade de Wittenberg e da Igreja e que não ensinaria nenhuma falsa doutrina. Em 1513, passou a lecionar na faculdade de teologia e, a partir de 1514, se tornaria o pregador da cidade de Wittenberg. (DEFREYN, 2004, p. 23).

Foi durante seus estudos a respeito da Bíblia que Lutero pôde descobrir as respostas às suas inquietações espirituais de como ele poderia cumprir todas as exigências de Deus a fim de alcançar a salvação de sua alma. Isso acontece quando de seus estudos da carta do apóstolo Paulo aos Romanos. Harran (1997, p. 284), afirma que a resposta que Lutero obteve foi por intermédio da Bíblia. “Lutero a entendeu não como o fruto de sua própria interpretação, mas como o poder da Palavra que rompeu através da barreira de sua própria interpretação. Assim o professor universitário teria sido ensinado pelo texto, uma percepção que seria central para a concepção de Lutero sobre educação.” Lutero foi convocado, em 1516, a fiscalizar e até mesmo produzir questões à uma das frequentes disputas acadêmicas, as quais tinham por objetivo conferir graus acadêmicos da universidade. Foi nessa disputa de 1516 que Lutero já trouxe certa atenção sobre si ao defender opiniões que questionavam a ideia nominalista de que o homem pode gerar por si só algum tipo de interferência positiva em seu processo de justificação. Causou indignação e furor à maioria dos presentes. O professor universitário foi conquistando simpatizantes e, pouco a pouco, se transformando no líder de uma grupo de professores e alunos com um posicionamento completamente dissemelhante em relação à tradição e também à

autoridade. “Lutero estava seguindo um caminho próprio, guiado pelas Escrituras, numa atitude independente tanto da Escolástica, do Misticismo, quanto do Humanismo, mas que tinha influências de todas as orientações” (HARRAN, 1997, p. 284).

Foi em 1517, escrevendo uma carta ao amigo João Lang, que Lutero transmitiu toda a sua alegria e entusiasmo por conta de que na Universidade de Wittenberg tanto a filosofia de Aristóteles quanto o *Livro de Sentenças* de Pedro Lombardo estavam, dia a dia, perdendo importância, ao passo que as obras de Agostinho e o estudo profícuo da Bíblia estavam ocupando todo o espaço acadêmico, demonstrando uma reforma cristã curricular humanista ocorrendo em Wittenberg sob comando de Lutero.

O monge reformador demonstra sua grande insatisfação a respeito do ensino dos *Quatro livros de sentenças*, de autoria de Pedro Lombardo – uma coleção temática de certos enunciados da Sagrada Escritura e de alguns teólogos – os quais se tornaram um dos principais textos de estudo das universidades no medievo. Lutero afirma que seus “teólogos se furtaram ao esforço e ao trabalho” e “deixam a Bíblia de lado e ficam ensinando sentenças” (LUTERO, 2004, p. 331).

Ademais, o reformador é um homem à frente de sua época com formação intelectual totalmente influenciada pela Palavra de Deus. Como fruto dessa formação intelectual e convicto de que as leis devem ser produzidas pelo Direito civil sem ingerência papista – ingerência que fazia parte do ensino nas universidades –, Lutero também se opõe à intromissão do papa por sua atitude de obrigar, a todo custo, que as leis da Igreja sejam impostas às escolas e aos tribunais civis. Ele explica:

Sou da opinião de que as sentenças deveriam constituir o início para os teólogos jovens, reservando-se a Bíblia para os doutores. Dá-se, contudo, o contrário: primeiro vem a Bíblia, que desaparece com o bacharelado. As sentenças vêm por último, e acompanham o doutorado para sempre, e com um compromisso tão sagrado que a Bíblia pode muito bem ser ensinada por quem não é sacerdote; as sentenças, entretanto, só o sacerdote pode ensinar. Um homem casado pode perfeitamente ser doutor da Bíblia, como vejo, mas de forma alguma doutor das sentenças. Como haveríamos de ter boa sorte se agirmos de forma tão errada e colocamos a Bíblia, a santa palavra de Deus, em plano tão secundário? Acresce-se ainda que o papa preceitua com muitas palavras severas que suas leis sejam lidas e usadas nas escolas e nos tribunais; do Evangelho, porém, pouco se cuida. A isso corresponde também o seguinte procedimento: nas escolas e nos tribunais o Evangelho fica ocioso, juntando poeira debaixo do banco, para que as preciosas leis do papa possam reger sozinhas. (LUTERO, 2004, p. 331).

Lutero, sempre sob o efeito de sua formação intelectual bíblica, percebe que sua reforma traria mudanças radicais à Alemanha e escreve a respeito de assuntos variados em suas respectivas esferas sociais. Um desses assuntos é a ingerência do papa nas questões políticas.

Lutero afirma que o papa “não deve ter qualquer poder sobre o imperador, senão de ungi-lo e coroá-lo sobre o altar, assim como um bispo coroa um rei”, e afirma que de “forma alguma deve-se permitir a diabólica arrogância de que o imperador beije os pés do papa ou se assente aos seus pés ou, como se diz, lhe segure o estribo e o cabresto da mula ao montar”, e menos ainda o imperador “deve jurar obediência e fiel sujeição ao papa, conforme o têm exigido descaradamente os papas, como se tivessem direito a isso. O capítulo *Solite*³⁵, no qual o poder papal é elevado acima do poder imperial, não vale um centavo sequer”, assim também “nada valem os que nele se baseiam ou o temem, pois nada faz senão forçar e distorcer a compreensão correta das santas palavras de Deus de acordo com seus próprios sonhos, conforme indiquei em latim³⁶”. O reformador continua sua indignação dizendo que tal “pretensão exagerada, arrogante e desaforada do papa foi o diabo que inventou” a fim de que, com ela, possa “introduzir aos poucos o anticristo e elevar o papa acima de Deus, como muitos já fazem e fizeram.” (LUTERO, 2004, p. 305).

Continuando seu ataque àquilo que tem certeza de que seria algo diabólico e mentiroso, afirma que:

Do mesmo tipo é também a inaudita mentira *De donatione Constantini*³⁷. Deve ter sido uma praga especial de Deus que tanta gente entendida tenha se deixado persuadir a aceitar essas mentiras, pois são tão grosseiras e crassas que me parece que um colono embriagado seria capaz de mentir com mais astúcia e habilidade. Ao lado do governo de um império, como se poderá pregar, orar, estudar e cuidar dos pobres, funções essas que por excelência competem ao papa e que foram incumbidas por Cristo com tanta seriedade que ele também lhes proibiu o porte de túnica e de dinheiro? Se quem precisa governar uma casa mal-e-mal consegue desempenhar essa função, o papa quer governar o império e ainda permanecer papa? Isso foi inventado pelos malandros que gostariam de ser senhores do mundo sob o nome do papa e de restaurar o destruído Império Romano, através do papa e do nome de Cristo, da forma como existiu anteriormente. (LUTERO, 2004, p. 306).

³⁵ Bula do papa Inocêncio III (1198-1216), de 1199, incorporada às Decretais de Gregório IX: *Decretales D. Gregorii Papae IX*, livro I, título XXXIII, capítulo 6, e, assim ao *Corpus Iuris Canonici*.

³⁶ Martinho Lutero está se referindo ao seu texto “Comentário de Lutero sobre a 13ª tese a respeito do poder do papa”, in: *Obras selecionadas*, vol. 1, pp. 267-332.

³⁷ A *Doação de Constantino* é uma suposta carta do imperador romano Constantino I (306-337) ao papa Silvestre I (314-335). O papa Silvestre, segundo a lenda, teria curado Constantino I da lepra, pouco depois de sua vitória contra o inimigo Maxêncio (312). O imperador teria sido convertido ao cristianismo e se batizado. Agradecido pela bênção, Constantino teria reconhecido a superioridade do poder do papa sobre o poder do imperador e, também, o primado do papa sobre os outros bispos. O imperador teria autorizado a Silvestre e aos seus sucessores a usarem as vestes e insígnias imperiais. O imperador também teria dado ao papa o palácio de Latrão em Roma e entregue a cidade de Roma, bem como toda a parte ocidental do Império Romano. Dessa forma, os papas teriam se tornado iguais aos imperadores e teriam surgidos os estados pontifícios. Essa carta teve grande influência no direito canônico da Idade Média, principalmente desde os dias do papa Inocêncio III (1198-1216); foi usada a fim de dar fundamento as aspirações papais ao poder temporal. Lorenzo Valla (1407-1457) destruiu por completo, por meio de sua técnica filológica, a farsa da Doação.

3.7 Reforma e educação

Segundo Eby (1976, p. 469), em relação ao alcance da Reforma luterana “nenhum aspecto da vida humana ficou intacto, pois abrangeu transformações políticas, econômicas, religiosas, morais, filosóficas, literárias e nas instituições. Foi, de fato, uma revolta e uma reconstrução do norte”. A Reforma foi um evento de transformação da Igreja e, subsequentemente, de toda a sociedade cuja gênese se deu no meio universitário. Isso acarretou grande influência sobre o ensino superior da época. Das 17 universidades existentes na Alemanha no ano de 1517, apenas 7 delas ainda eram católicas – funcionando precariamente – após a introdução do movimento liderado por Lutero no Eleitorado do Palatinado e a aceitação do movimento pela Universidade de Heidelberg em 1556. “A Universidade de Wittenberg permanecia, até quase o final do século, sendo a maior da Alemanha, quando foi ultrapassada pela também protestante Universidade de Leipzig” (DEFREYN, 2004, p. 25). Dessa forma, Lutero, involuntariamente, tornou-se uma espécie de porta-voz dos movimentos de reforma que ocorreram desde o século XI e que agora ultrapassava os limites de Wittenberg. Consciente desse fato, o reformador inicia um processo de transmissão de suas ideias que foram transformadas à luz da leitura bíblica por meio da impressão de textos com a indubitável ajuda da prensa de Johann Genfleisch zur Laden, nascido na casa *Zum guten Berge* (na bela Montanha), conhecido como Gutenberg.

A vida profundamente religiosa de Lutero o fez enxergar e lamentar o triste contraste entre a Igreja que se colocava como mediadora entre Deus e os seres humanos, e a verdade infalível de Jesus Cristo no Evangelho. Seu problema não residia nos ensinamentos de Cristo, na Bíblia ou na Igreja como instituição eclesiástica, mas na Cúria romana que havia transformado a Igreja em um vasto reino universal e ao mesmo tempo espiritual e temporal, nos quais os papas reivindicavam para si poderes totais em todos os assuntos (*Plenitudo Potestatis*). E foi nesse sistema de poder, de tradições humanas e desejos pecaminosos que a Cúria calou a voz do verdadeiro cabeça da Igreja que é Jesus Cristo. Isso trouxe ainda mais descontentamento, descrença e aversão à toda hierarquia católica romana. Essa descrença na Cúria já era conhecida muito antes da chegada de Lutero em meio a esse quadro caótico. Já os pré-reformadores e depois os políticos da Alemanha já haviam colocado “as queixas da nação alemã” por várias vezes nas agendas de suas assembleias, como também ocorreu na assembleia de Augsburg (1518). A “reforma da Igreja na cúpula e nas bases” era reivindicação recorrente. Dessa forma, as críticas, protestos e reivindicações de Lutero como o “Debate para o esclarecimento do valor das indulgências”, “Um sermão sobre a indulgência e a graça” e as “Explicações do debate

sobre o valor das indulgência” não eram, de forma alguma, novidade àquela sociedade. (FISCHER, 2004, p. 277).

Mas Lutero não se comportava como os críticos anteriores. Fischer (2004, p. 277), afirma que:

Seu amor ao Evangelho de Cristo e à Igreja como corpo de Cristo era mais profundo. Suas manifestações eram mais claras, pois era mestre no uso da língua de seu povo. Queria que na Igreja o Evangelho fosse ouvido, levado a sério e vivido por todos. Percebia-se nele grande sinceridade e autenticidade e a ausência de aspirações pessoais. Assim conseguiu, somente com suas palavras, o que outros tinham tentado em vão: iniciar a “reforma” da Igreja que amava. No princípio Lutero esperava essa “reforma” das autoridades eclesiásticas constituídas, o papa, a Cúria, os cardeais, arcebispos e bispos. No entanto, rapidamente se convenceu de que não podia contar com eles. Havia, pois, uma situação de emergência. Por isso apelou ao imperador e aos nobres alemães. Não pensava em entregar, dessa maneira, a Igreja ao Estado ou aos políticos. Mas lembrou os nobres de seus deveres pessoais como cristãos conscientes e membros da Igreja, chamados a tomar a iniciativa somente devido à omissão da hierarquia.

Logo na primeira seção de *À Nobreza Cristã na Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estamento Cristão*³⁸, de 1520, Lutero faz um ataque surpreendente e violento contra toda a Cúria e suas doutrinas distorcidas que “constituíam os fundamentos de toda a ordem eclesiástica, social e política da Idade Média”. Afirma o sacerdócio universal dos crentes – ou seja, a igualdade de todos os cristãos diante de Deus –, a “liberdade da palavra de Deus testemunhada na Bíblia e a corresponsabilidade de todos os cristãos pela Igreja, negando os privilégios da classe dos clérigos e do papado”. Na segunda seção, faz severas críticas a respeito do escândalo “da pompa e da ganância da Sé romana”, a qual contrastava radicalmente com a pobreza de Jesus e de seus apóstolos. Na terceira e última parte do escrito, Lutero apresenta suas ideias a respeito da recondução da Igreja ao status bíblico e sugere 26 reformas concretas “todas elas moderadas e plenamente viáveis, mas de grande impacto”. Certamente o “objetivo último de Lutero foi abolir tudo aquilo que não era compatível com o Evangelho” (FISCHER, 2004, p. 278).

O chamado de Lutero em *À Nobreza cristã*, talvez seja o mais famoso escrito do monge reformador por causar grande repercussão na opinião pública alemã ao ponto de após uma semana da sua primeira edição, os 4.000 exemplares estarem esgotados. A gráfica de Melquior Lotther, em Wittenberg, preparou a segunda edição. Ao todo, apenas em 1520, foram 11 reedições nas cidades de Leipzig, Augsburg, Estrasburgo, Basileia e Wittenberg. A Igreja romana tinha Lutero como alguém muito perigoso, pois “menos de cinco meses após a

³⁸ A seguir citaremos no texto apenas “À nobreza cristã”.

publicação do apelo *À nobreza cristã* foi excomungado pelo papa, através da bula *Decet Romanum Pontificem*, de 3 de janeiro de 1521.

Em *À Nobreza cristã*, Lutero abre diálogo com aquele estamento. Apesar de não ser um texto inerente à área de educação, trata-se da preocupação nutrida pelo reformador a respeito das reformas necessárias tanto na Igreja quanto na sociedade alemã que seriam muito difíceis de se levar em frente sem antes iniciar uma reforma na educação alemã, iniciando esse processo pelas universidades. Defreyne (2004, p. 26), explica que Lutero considerava as reformas estratégicas:

Para que pudessem ser realizadas melhorias na sociedade alemã, dado que seria, a partir delas que se deveria formar pessoas aptas para a missão da Igreja e para a sociedade. Lutero quer ampliar para outras universidades as reformas que estavam acontecendo em Wittenberg.

Um dos pontos a se destacar a respeito da reforma curricular da Universidade de Wittenberg é a indiscutível recusa de Lutero em relação à Escolástica, maior inimiga intelectual do movimento reformador luterano. Na universidade de Wittenberg, Lutero já havia iniciado sua rota de colisão contra o movimento escolástico que contava com a onipresença aristotélica em seu currículo e agora estava disposto a fazer o mesmo em todas as universidades da Alemanha trazendo a Bíblia ao centro dos estudos superiores. Lutero afirma que:

As universidades também precisam de uma boa e profunda reforma. Tenho que dizê-lo, aborreça a quem quiser. Afinal, tudo o que o papado instituiu e estabeleceu está voltado tão-somente para o aumento do pecado e erro [...] que são as universidades senão aquilo que diz o livro de Macabeus: *gymnasia epheborum et grece gloriae*³⁹, onde se leva uma vida libertina e poucos ensina da Sagrada Escritura e da fé cristã, e onde rege unicamente o cego mestre pagão Aristóteles⁴⁰, inclusive mais do que Cristo? Meu conselho a esse respeito seria de se abolir por completo os livros *Física*, *Metafísica*, *Tratado da alma*, *Ética* de Aristóteles [...] Além disso, até agora ninguém compreendeu sua opinião, e é em vão que tantas almas se sobrecarregaram e [se ocupou] tanto tempo precioso com trabalho, estudo e gastos inúteis [...] Dói-me o coração [de ver] que esse maldito, arrogante e astucioso pagão seduziu tantos dos melhores cristãos com suas falsas palavras e os fez de bobos. Deus nos atormentou assim com ele por causa do nosso pecado. Não é que esse homem miserável ensina em seu melhor livro, *Tratado da alma*, que a alma seria mortal com o corpo? Não obstante, muitos procuram salvá-lo com palavras vãs, como se não tivéssemos a Sagrada Escritura, na qual recebemos ensinamento abundante acerca de todas as coisas, das quais Aristóteles jamais sentiu o menor cheiro. (LUTERO, 2004, pp. 328-329).

Profundamente lúcido de sua fé e indignado com as distorções pagãs, Lutero quer se desfazer, o mais depressa possível, da influência aristotélica nos assuntos teológicos a fim de

³⁹ Lugares de treinamento de jovens e da glória grega.

⁴⁰ 384-322 a.C., um dos mais importantes filósofos da Antiga Grécia; influenciou profundamente o pensamento medieval (filosofia e teologia) desde o século XII.

retornar com a Bíblia ao centro do assunto de teor teológico. Apesar de teologicamente Aristóteles ser contrário aos ensinamentos da Sagrada Escritura, o monge agostiniano tem apreço por alguns dos escritos do filósofo por serem interessantes ao exercício do bom discurso e da pregação:

Da mesma forma o livro *Ética*, pior que qualquer outro é diretamente contrário à graça de Deus e às virtudes cristãs, apesar de ser considerado um dos melhores! Ah, que se afastem esses livros de todos os cristãos! Ninguém pode me acusar de falar demais ou rejeitar o que não conheço [...] Conheço muito bem Aristóteles [...] Também o li e ouvi com mais entendimento que São Tomás ou Escoto [...] Não me importa que tanta suma inteligência tenha mourejado nele durante tantos séculos. Esse tipo de argumento não mais me impressiona, como o fez antigamente, uma vez que é evidente que ainda há outros erros que persistiram durante vários séculos no mundo e nas universidades. Eu muito apreciaria que os livros *Lógica*, *Retórica* e *Poética* de Aristóteles fossem mantidos ou, resumidos de forma mais breve, fossem lidos com proveito para exercitar jovens no bom discurso e na pregação. Os comentários e opiniões particulares, entretanto, deveriam ser eliminados, e, assim como se lê a *Retórica* de Cícero⁴¹ sem comentários e opiniões, também se deveria ler a *Lógica* de Aristóteles de forma simples, sem tais comentários. Atualmente, porém, ali não se aprende nem a falar, nem a pregar, tendo tudo virado para a disputa e fadiga [...] Por isso sou da opinião que não há tarefa mais digna de um papa ou de um imperador do que uma boa reforma das universidades; em contrapartida, nada há de pior e mais diabólico do que universidades não-reformadas. (LUTERO, 2004, pp. 329-330).

Segundo Beck (2004, pp. 299-300), em outro clássico do programa da reforma evangélica, *Aos Conselhos de Todas as Cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs*⁴², de 1524, Lutero aparece como reformador religioso da educação. Lutero vivia em uma sociedade alemã de identidade cristã, entendida por ele como um “mundo cristão”. Suas críticas questionavam “o próprio fundamento ideológico da ordem social” de seu tempo e isso o fez questionar, também, a respeito da educação de sua época e propor questões de melhoria encabeçadas pela Reforma.

Em *À Nobreza cristã*, ele já havia proposto uma reforma universitária como “parte de um programa de reforma geral da sociedade política”. Seu principal objeto de estudo era a Bíblia tanto nas escolas inferiores, quanto nas escolas superiores, com ajuda das artes liberais e dos idiomas, e “as obras dos pais da Igreja devem ser estudadas somente na medida em que conduzam ao estudo das Escrituras”. Também é necessário estudar a natureza por meio de observação direta, e não pela “leitura de Aristóteles e dos comentaristas”.

⁴¹ Marco Túlio Cícero, 106-43 a.C. O mais famoso orador e escritor latino de seu tempo e criador do latim clássico. Como político dedicou-se à promoção do bem comum na Roma republicana. Como homem erudito, transmitiu ao Ocidente latino elementos importantes da filosofia grega. Influenciou escritores cristãos dos primeiros séculos, como Agostinho.

⁴² A seguir citaremos no texto apenas *Aos conselhos*.

Foi com a publicação do Novo Testamento, em 1522, em idioma alemão, que se percebe a “preocupação didática de oferecer ao povo na própria língua, os textos que fundamentavam as exigências e medidas da Reforma”. Já os Prefácios ao Novo Testamento e a alguns livros específicos, como a carta do apóstolo Paulo aos Romanos, trazem conceitos básicos ao entendimento do leitor a fim de que este possa compreender o texto em seu sentido original e, assim, “reconhecerá Jesus como centro da Escritura e aprenderá a usá-lo como Libertador”. Também ao “traduzir e renovar a Ordem da Missa em 1526, Lutero propôs um sistema de serviços religiosos e leituras bíblicas para promover a formação cristã tanto do povo, como dos acadêmicos”, pois, “os cristão” afirmava Lutero, “precisam conhecer as Escrituras e as línguas, para poderem anunciar o Evangelho a todas as nações” (BECK, 2004, pp. 299-300).

Nas Instruções aos visitantes, de 1529, o reformador e sua equipe de supervisores propuseram “ações concretas para a reforma do ensino nas escolas inferiores como parte de um projeto de renovação da vida comunitária. Enfatiza, mais uma vez, o estudo das Escrituras e da doutrina cristã, juntamente com a leitura, a gramática, a dialética e a retórica”. A ignorância religiosa do povo alemão foi descortinada quando das visitas na Saxônia e em outros territórios, resultando em uma série de prédicas sobre as questões mais importantes da doutrina cristã, o que levou à criação, em 1529, de o Catecismo Alemão e o *Enchiridion* ou Catecismo Menor, sendo este, inicialmente, publicado em forma de cartazes que era afixados nas salas de aula e, posteriormente, publicados em forma de livreto com ilustrações didáticas. (BECK, 2004, pp. 299-300).

Em *Aos Conselhos*, Lutero confirma a necessidade de estudo dos clássicos “em vista à formação de lideranças para a Igreja e o Estado”. A carta “esboça uma ética social teológica, ao caracterizar a educação como obra do amor cristão, que atende às necessidade individuais e coletivas dos seres humanos” e constitui-se em defesa e discurso em louvor aos estudos clássicos “como o meio tanto para disseminar o Evangelho, como para habilitar as novas gerações a gerir os negócios tanto públicos como particulares. (BECK, 2004, p. 300).

Segundo Defreyn (2004, p. 32), em *Aos Conselhos* Lutero está se dirigindo aos conselhos municipais, e não aos nobres, como havia feito em *À Nobreza cristã* quatro anos antes. E isso se deve ao fato de ele estar decepcionado com os “nobres, dos quais considera que a maioria deles está mais preocupada com seus prazeres particulares”. Lutero agiu dessa forma por considerar que nos conselhos das cidades teria maior chance de ser atendido, pois foi nas cidades que a Reforma encontrou boa recepção às suas propostas e, sendo assim, havia “melhores condições para construir um sistema escolar evangélico”. Lutero “inicia constatando

a forte crise que assola o sistema escolar latino e parte para uma forte argumentação a favor da necessidade da educação em que salienta” a sua importante utilidade social:

Se alguém der um ducado para a guerra contra os turcos (ainda que nos assediasses), seria justo que se doassem cem ducados, embora com eles se pudessem educar apenas um garoto de modo a tornar-se um varão verdadeiramente cristão. Pois um cristão verdadeiro é melhor e mais útil do que todos os seres humanos da terra. Por isso vos imploro a todos, meus caros senhores e amigos, por amor de Deus e da pobre juventude, que não considereis esta causa de somenos importância, como fazem muitos que não enxergam a intenção do príncipe do mundo. Pois se trata de uma causa séria e importante, da qual muito depende para Cristo e para o mundo, que ajudemos e aconselhemos a juventude. Isso é a solução também para nós e para todos. E tende consciência de que este ataque silencioso, secreto e traiçoeiro do diabo pode ser combatido somente com profunda seriedade cristã. Caros senhores. Anualmente é preciso levantar grandes somas para as armas, estradas, pontes, diques e inúmeras outras obras semelhantes, para que uma cidade possa viver em paz e segurança temporal. Por que não levantar igual soma para a pobre juventude necessitada, sustentando um ou dois homens competentes como professores? (LUTERO, 2004, p. 305).

Lutero está combatendo no seu escrito também a atitude de grande parte dos pais de não enviarem seus filhos à escola a fim de proporcionar-lhes a educação necessária para seus dias na Terra por conta de não enxergarem mais nessa questão a possibilidade de acesso aos bens da Igreja. “Ele também argumenta contra uma consequência indesejada de sua própria pregação contra o caráter salvífico das boas obras: a falta de recursos para a educação.” (DEFREYN, 2004, p. 33).

Também cada cidadão deveria pensar o seguinte: Até agora dispendeu inutilmente tanto dinheiro e bens com indulgências, missas, vigílias, doações, espólios testamentários, missas anuais pelo falecimento, ordens mendicantes, fraternidade, peregrinações e toda a confusão de outras tantas práticas deste tipo; estando agora livre dessa ladroeira e doações para o futuro, pela graça de Deus, que doravante doe, por agradecimento e para a glória de Deus, parte disso para a escola, para educar as pobres crianças, onde está empregado tão bem. Se não tivesse aparecido essa luz do Evangelho e não o tivesse libertado disso, teria sido obrigado a doar eternamente não menos que dez vezes isto ou mais aos supracitados ladrões, sem recompensa. (LUTERO, 2004, p. 305).

Lutero também demonstrou no escrito a sua influência humanista ao tratar das línguas clássicas como o Latim. Ele afirma que:

As ciências e as línguas, que não nos prejudicam, mas que, pelo contrário, nos servem de ornamento, proveito, honra e promoção (tanto para o entendimento da sagrada Escritura como também para dirigir o governo secular) [...] E desde que as línguas perderam o valor, não se viu acontecer nada de especial na cristandade [...] agora que as línguas estão novamente em evidência, nos trazem uma luz tal e realizam grandes coisas, que todo mundo se admira e tem de confessar que temos o evangelho plenamente na mesma autenticidade e pureza em que o tiveram os apóstolos e que foi restabelecido em toda a sua

pureza, sendo mais puro do que foi nos tempos de São Jerônimo e Agostinho. (LUTERO, 2004, pp. 310-313).

Em *Uma Prédica para que se Mandem os Filhos à Escola*⁴³, de 1530, Lutero redigiu sua exortação aos pais a fim de que enviassem seus filhos à escola na fortaleza de Coburgo por volta de junho ou julho. O texto foi publicado em Wittenberg em agosto por Nickel Schirlentz.

Lutero, excomungado e exiliado, não pôde acompanhar o príncipe Eleitor da Saxônia até à dieta de Augsburgo, pois estava seguro na fortaleza, situada na região sul dos territórios do Eleitor, o qual assessorava por carta durante as deliberações da assembleia imperial. Como estava tranquilo e seguro, e apenas na companhia de seu secretário, Veit Dietrich, “aproveitou para realizar projetos literários que trazia no peito.” (BECK, 2004, p. 326).

Em abril de 1529, Lutero prometeu que lançaria um livro para “expor amplamente aos pais o dever de bem educarem seus filhos, atendendo à responsabilidade sagrada de proverem a Igreja e o Estado de líderes e servidores.” Nessa obra ele “expõe tanto o prejuízo como os benefícios que resultam, para a Igreja e para o Estado, de se negligenciar e de se promover a educação humana e cristã dos filhos.” (BECK, 2004, p. 326).

Defrey, (2004, p. 40), entende que no envolvimento para a implantação de um sistema escolar por meio de seus sermões e tantas outras manifestações da parte de Lutero, e que se encontra de maneira mais formalizada e sistemática em *Aos conselhos*, produziu fruto rapidamente. Já em 1525, Lutero aceitou o convite do conde Alberto de Mansfield a fim de que inaugurasse uma escola em sua cidade natal, Eisleben. Muitas outras escolas foram abertas por pessoas que se envolveram com as ideias de Lutero como Nikolaus von Amsdorf, em Magdeburgo e, também, na cidade de Nürnberg. Além dessas cidades, muitas outras iriam buscar ajuda e pedir conselho para fundar suas escolas.

Mas logo Lutero se deparou com um sério problema que já havia sido discutido no seu escrito *Aos conselhos*: a mentalidade de muitos pais que não acreditavam que haveria sentido enviar seus filhos às escolas nas quais aprenderiam mais do que o simples escrever e fazer contas. Isso acarretou a decisão do reformador em transformar em um escrito inúmeras prédicas que ele havia realizado em Wittenberg. Foi então que em 1530 ele publicou *Uma prédica* convocando os pregadores a priorizarem à missão de convencer os pais a mandarem seus filhos à escola latina. (DEFREYN, 2004, p. 40). Lutero afirma que:

Os pregadores podem perfeitamente remediar essa falha. Pois uma comunidade e, em especial uma cidade como esta, precisa ainda de outras pessoas além de comerciantes, pessoas que saibam mais do que calcular e ler livros em alemão. Os livros alemães foram feitos precipuamente para o

⁴³ A seguir citaremos no texto apenas *Uma prédica*.

homem simples ler em casa. No entanto, para pregar, governar e administrar a justiça, tanto no estado clerical ou secular, não bastam sequer todas as ciências e línguas do mundo, muito menos exclusivamente a língua alemã, sobretudo nos tempos modernos, quando é preciso falar com mais pessoas do que com o vizinho João.” (LUTERO, 2004, p. 328).

E, dessa forma, nota-se que o assunto de *Uma prédica* não está apontando à necessidade de formação geral da população, mas para pessoas que serão os futuros funcionários do governo e, ainda mais diretamente à formação de pastores, trabalho valorizado por Lutero tanto porque eles possuem uma importante função espiritual, quanto também a função secular de “pregar a favor da ordem, paz, boa conduta para o bem-estar geral, respeito à autoridade, bons costumes etc.” (DEFREYN, 2004, p. 41).

por conseguinte, para dizer a verdade: a paz temporal, que é o maior bem na terra, que encerra todos os demais bens temporais, é, no fundo, um fruto do ministério da pregação, pois onde esse é exercido, certamente acabam guerra, conflitos e derramamento de sangue. (LUTERO, 2004, p. 339).

Segundo Defreyne (2004, p. 41), a função secular da pregação “é considerada por Lutero como uma obra menos importante de um pastor.” Dessa maneira, se em *À nobreza* (1520) há uma necessidade de defender o ofício secular, “legitimando-o como sendo um chamado (*Beruf*), através do qual se presta culto a Deus, em *Uma prédica*, Lutero sente a necessidade de prestigiar o ofício religioso”. Lutero afirma que:

Em primeiro lugar é preciso dizer que a autoridade ou função secular não pode ser comparada de nenhum modo ao ministério espiritual da pregação como denomina S. Paulo. Pois aquela não foi comprada por preço tão elevado pelo sangue e pela morte do Filho de Deus como o foi o ministério da pregação. Pois isso também não pode realizar milagres e obras tão grandes como o ministério da pregação. Pois todas as obras desse estado visam apenas a esta vida temporal e passageira para a preservação do corpo, da mulher, dos filhos, da casa, dos bens, da honra e das demais coisas necessárias para esta vida. Tanto quanto a vida eterna é superior à vida terrena, assim o ministério da pregação ultrapassa o ofício temporal; é como a sombra em comparação ao próprio corpo. (LUTERO, 2004, p. 346).

Defreyne (2004, p. 41), considera que essas ideias certamente têm a ver “com o fato de que, depois da Reforma, a atividade religiosa deixou de ser associada com o recebimento de uma fonte de renda como prebendas e fundações”. E dessa forma, desprestigiada, trazendo certo risco à Reforma, que ficaria sem “pastores qualificados para guiar o povo nos caminhos” da fé renovada, como no tempo apostólico. “Apesar desta ênfase na formação de pastores, Lutero também utiliza boa parte deste escrito para argumentar a favor da necessidade da educação de pessoas para o trabalho nas funções seculares”, como secretários municipais, juristas, escrivães etc.

3.8 A pedagogia de Lutero

A busca de Lutero por um ensino de forma recreativa, lúdica, é assunto que encontramos em Martin Sander-Gaiser. Em 1996, em sua tese de doutoramento Sander-Gaiser – *Lernen als Spiel bei Luther (Aprender brincando segundo Lutero)* – percebe que nas concepções educacionais de Lutero há uma presença maciça teocentricidade evangélica e defende o conceito de que Lutero, em relação às suas ideias sobre educação, não se pautou apenas na tradição dos humanistas que já era uma realidade naquele momento histórico. Defreyne (2004, p. 49).

A tese defendida por Sander-Gaiser é a de que Lutero, durante toda a sua trajetória de vida foi um verdadeiro e contumaz defensor de um método lúdico de aprendizado, porém, sua inspiração não bebeu das fontes clássicas ou humanistas como Erasmo de Roterdã, Quintiliano ou Platão, mas, por ser o monge, o teólogo que deu início à Reforma, estava completamente inspirado pelos textos tanto do Antigo quanto do Novo Testamento da Sagrada Escritura, os quais muito bem conhecia e meditava diuturnamente. Sander-Gaiser afirma que “Lutero vê na Palavra de Deus a mais nobre fonte de suas reflexões metódicas” (SANDER-GAISER, 1996, p. 6).

Por meio dos registros de citações de Lutero encontrados no *Tübinger Lutherregister* (Registro Lutero de Tübingen), Sander-Gaiser pôde obter acesso às informações imprescindíveis à sua pesquisa. Um exemplo foi que a palavra *lernen* (aprender) aparece 2.085 vezes nos escritos do reformador alemão. Comparado a palavras indispensáveis e centrais do pensamento de Lutero, como a palavra *evangelho*, cuja presença aparece 5.855 vezes e *lei*, que ocorre por 4.638 vezes, é um número extremamente vultoso, demonstrando como Lutero dava importância ao ato do aprendizado. Para Defreyne (2004, p. 50), a tese de Sander-Gaiser:

Pressupõe uma definição entre educação e aprender. Quanto à educação, Lutero, de fato [...] fica no conceito de que *lhe* é contemporâneo, de *Zucht*⁴⁴, ou seja, uma educação para se adaptar ao seu lugar na sociedade. Por outro lado, Sander-Gaiser fala que, em relação ao *aprender*, Lutero tinha uma outra postura. Em primeiro lugar, o cristão tem que aprender durante toda a vida, já que é através do aprender que a palavra de Deus atinge coração e razão. O fundamento deste aprender deveria ser a alegria. Assim, Sander-Gaiser diz que, para Lutero, educação pertence ao reino da razão e está espelhada na lei. Aprender pertence ao reino do evangelho e, portanto, não pode ser fundado, como era comum na Idade Média, no *medo*, e sim na alegria.

⁴⁴ Não existe tradução exata da palavra para o Português do sentido que esta palavra tinha no século XVI. A tradução com a palavra “disciplina”, reproduz apenas uma característica daquilo que se entendia por “*Zucht*” à época de Lutero.

Mesmo tendo influências e concordâncias com o método humanista de seu tempo, Lutero “lá onde as Escrituras dizem outra coisa”, não fica apenas atrelado aos conselhos de Quintiliano ou Erasmo, mas ele teria se apoiado na tradição didática judaica encontrada no Antigo Testamento que valorizava o método lúdico de aprendizado; tradição cuja influência, segundo Lutero, teria alcançado até mesmo os gregos. “O cristianismo primitivo teria dado as costas para a tradição judaica e, em questões de método, adotado a tradição grega da Paidéia⁴⁵. Assim, a cultura didática (*Lernkultur*) judaica acabou sendo esquecida” e o monge agostiniano “a partir de seu forte envolvimento com o Antigo Testamento, teria encontrado ali vários elementos que inspiravam sua concepção lúdica de aprendizagem.” (DEFREYN, 2004, p. 51).

Já a origem bíblica do método judaico utilizado por Lutero não se encontra apenas no Antigo Testamento, mas principalmente fundada cristologicamente no Novo Testamento. É na cristologia – em que a humanidade de Cristo é revelada – que temos o cenário teológico no qual deve ser compreendido. Como Jesus Cristo desce ao plano material dos seres humanos a fim de que pudesse ensinar a respeito de sua essência e identidade e a sobre a vontade de Deus para com a humanidade, assim também cada professor deve “se dobrar ao nível da criança, ou seja, brincar como uma criança, adotar um método adequado às necessidades da criança. A própria maneira de Jesus lidar com seus discípulos é um exemplo disto.” Em sua prática diária, além de valorizar formas lúdicas como jogos, brincadeiras, teatros com versículos bíblicos e comédia clássica, Lutero valorizou também obras clássicas, como *As fábulas de Esopo*. (DEFREYN, 2004, p. 51).

Sander-Gaiser enfatiza que o reformador, em relação à valorização do método lúdico de aprendizagem, se distingue da visão dos humanistas pelo fato de que o enfoque de Lutero não está apenas voltado às crianças, mas a qualquer ser humano. Todos devemos manter a humildade de entendimento de que somos sempre aprendizes, discípulos, que necessitam de um método lúdico, até mesmo porque o ser humano, principalmente nas questões de fé, deve sempre ser como uma criança⁴⁶. Ademais, Lutero rejeitava a inclusão da concorrência, algo frequente ao povo romano, como base do método lúdico.

⁴⁵ Paidéia é a expressão grega que dá origem à palavra pedagogia. O termo grego paidéia deriva da palavra *paidí*, a qual significa criança. Para os gregos (incluindo Platão com seu mito da caverna), a paidéia é um movimento de passagem. É abrir-se e lançar-se em direção a novos horizontes.

⁴⁶ “E disse: em verdade vos digo que, se não vos converterdes e não vos tornardes como crianças, de modo algum entrareis no reino dos céus. Portanto, aquele que se humilhar como esta criança, esse é o maior no reino dos céus. E quem receber uma criança, tal como esta, em meu nome, a mim me recebe.” Mateus 18. 3-5.

Defreyne (2004, p. 52), afirma que apesar de as ideias, concepções e atitudes de Lutero não terem influenciado decisiva e diretamente a questão do método nas escolas do século XVI, por outro lado:

O fato de o próprio Lutero não ter sistematizado estas ideias, de forma que elas tenham de ser encontradas espalhadas pelos seus escritos, revela que o reformador, apesar desta forte sensibilidade pedagógica pessoal, não pôde se empenhar para que as escolas luteranas fossem caracterizadas por um método de estudo em que o aprender acontecesse com mais alegria.

Seu empenho não foi possível por conta de que ele não era um pedagogo, mas apenas um pastor de ovelhas, um teólogo, servo de Jesus Cristo, o qual, ao passo que progressivamente iria conhecendo e sendo transformado pelas verdades de Deus na Sagrada Escritura, também constatava de que não havia sequer uma esfera da sociedade de seu tempo que Deus não teria o que dizer ou fazer algo respeito, que Deus não pudesse melhorar, fazer avançar, progredir.

Lutero buscou servir a Deus no seu tempo e assim olhava para ele com amor e reflexão bíblicas a ponto de escrever a respeito das várias necessidades humanas, mas como teólogo, restringiu-se ao seu domínio, que ao mesmo tempo que buscava servir a Deus e ao próximo, não se furtou de opinar bíblicamente a respeito da sociedade, da antropologia, da economia, da soteriologia, da política, da eclesiologia etc.

3.9 A teologia de Lutero e a educação

A reorganização teológica, doutrinária e eclesiástica que se iniciou a partir da Reforma Luterana incluiu as escolas de toda a Alemanha. Como a educação medieval estava completamente atrelada às escolas dos mosteiros e às igrejas episcopais, as bolsas de estudo originavam-se em benefícios eclesiásticos. Ainda às vésperas da Reforma o vasto controle eclesiástico sobre a educação provocou duas sérias e preocupantes questões: de um lado, a Igreja colaborava intensamente para a desigualdade social por limitar o acesso à educação a todos aqueles que entravam para o serviço eclesiástico ou nas profissões. A sensação da população era a de que a sociedade medieval estava dividida entre as pessoas com certo grau de instrução e o homem comum. Por outro lado, pairava a ideia de que estudar significava pura perda de tempo, a não ser que se galgasse a carreira eclesiástica ou as profissões de medicina ou direito. Tal atitude resultou a expressão popular *die Gelehrte sind verkehrte* (“os estudos são alucados”). Lutero rapidamente rejeitou esse pensamento popular e defendeu que o serviço tanto a Deus quanto ao próximo demandava um povo educado. (LINDBERG, 2001, pp. 154-155).

Em *A nobreza cristã*, Lutero escreve seu apelo em favor da educação universal de meninos e meninas, pedido reiterado e desenvolvido em seu escrito *Aos conselhos*. A respeito do intenso lamento de que a educação era cara demais, o reformador foi enfático:

Caros senhores, anualmente é preciso levantar grandes somas para armas, estradas, pontes, diques e inúmeras outras obras semelhantes, para que uma cidade possa viver em paz e segurança. Por que não levantar igual soma para a pobre juventude necessitada, sustentando um ou dois homens competentes como professores? (LUTERO, 2004, p. 305).

Como poderiam, governo e a sociedade, continuar e se desenvolver sem líderes e cidadãos educados? Os jovens, meninos e meninas, necessitam de uma formação em matemática, ciências, história, artes e línguas a fim de que possam beneficiar-se e servir à sociedade. “O diabo prefere grandes bobalhões e gente inútil para que as pessoas não vão bem demais na terra.” (LUTERO, 2004, p. 320). Para Lutero as escolas da Alemanha deveriam ter bibliotecas financiadas e nutridas pelo poder público, pois “se quisermos preservar o evangelho e todas as artes, há que registrá-lo por escrito em livros e ali deve ser fixado (...)” (LUTERO, 2004, p. 322).

Lindberg (2001, p. 155), acredita que tal chamado de Lutero teve certo êxito “com o estabelecimento de escolas via as constituições eclesiásticas em uma série de cidades e territórios”, mas o empecilho agora residia em convencer os pais do valor que há na educação de seus filhos. Foi então que escreveu *Uma prédica*, defendendo a ideia de que “uma igreja evangélica necessita de um ministério baseado numa educação formal” e que Deus “não concedeu filhos aos pais para que estes pudessem formá-los com o único propósito de prosperar no mundo”. Ele questiona os pais de forma severa e direta:

“Exige-se de ti seriamente que os eduques para o serviço de Deus, ou então serás erradicado com filhos e tudo, de modo que seja condenável tudo que investes neles, como diz o primeiro mandamento: “Visito a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração daqueles que me odeiam” [Êx 20.5]. Como, porém, poderás educá-los para o serviço de Deus, se o ministério da educação e o estado eclesiástico jazem por terra e caíram no abandono? E por tua culpa, pois poderias ter dado tua contribuição e ajudado a preservá-lo se tivesses mandado teu filho estudar. Pois, se tens condições de fazê-lo e teu filho é capaz e tem vontade de estudar, e não o fazes, antes o impedes – escuta bem! – então és culpado do dano pelo desaparecimento do estado eclesiástico e do fato de nem Deus nem a palavra de Deus permanecerem no mundo. (LUTERO, 2004, pp. 335-336).

Obviamente que Lutero não está querendo dizer que todos os meninos ou meninas devam ser encaminhadas ao ministério, até mesmo porque o poder secular também necessita de líderes que sejam capazes de administrar as questões temporais.

Lutero insiste:

As autoridades têm o dever de obrigar os súditos a mandarem seus filhos à escola (...), para que no futuro possamos ter pregadores, escritores, médicos, professores e outros, pois não podemos prescindir deles. Se podem obrigar os súditos capazes a carregarem lanças e arcabuzes, escalar os muros e outras coisas mais que devem ser feitas em caso de guerra, quanto mais podem e

devem obrigar os súditos a mandarem os filhos à escola. Porque aqui se trata de uma guerra pior, a guerra contra o enfadonho diabo, cujo propósito é sugar solapadamente cidades e principados, esvaziando-os das pessoas capacitadas, até retirar o cerne, deixando apenas uma casca vazia de pessoas inúteis as quais pode manipular e usar a seu bel-prazer. Isso é a mesma coisa que render uma cidade ou um país pela fome, que se destrói por si mesmo sem luta, antes mesmo que nos apercebamos disso. O turco procede de modo diferente; toma cada terceiro filho em todo o império e o educa para o que quer. Quanto mais nossos senhores deveriam escolher alguns meninos e mandá-los à escola, visto que, desse modo, não se está tirando o filho dos pais, antes são educados para seu bem e proveito comum, para um cargo que lhe renderá o suficiente. (LUTERO, 2004, p. 362).

Lutero continua insistindo aos pais e às autoridades para que se enviem os filhos e filhas à escola mesmo se o pai for pobre, pois, sendo assim, deveriam então utilizar dos recursos da própria Igreja, instituição que ele vê como protetora da sociedade tanto nos assuntos espirituais quanto terrenos; e aos ricos, que sejam generosos para com os futuros estudantes em seus testamentos e que patrocinem bolsas de estudo:

Portanto, seja vigilante quem puder! Autoridades, se descobrirem um menino capacitado, procurem mandá-lo à escola. Se o pai for pobre, usem-se para isso os recursos da igreja. Os ricos deveriam destinar valores para essa finalidade em seus testamentos, como fizeram alguns que instituíram bolsas de estudo. Esta seria uma forma digna de doares teu dinheiro à Igreja. Com isto não estarás tirando as almas dos falecidos do purgatório, mas, por meio da preservação dos ministérios divinos, estarás ajudando tantos aos que vivem atualmente como também às gerações futuras, que ainda não nasceram, para que não entrem no purgatório, mas ainda, para que sejam libertados do inferno e subam ao céu; e para que os vivos gozem paz e bem-estar. Isso seria um testamento cristão e louvável, que agradaria a Deus. Em compensação te abençoaria e honraria, para que também tu tivesses prazer e alegria nele. Aí está, meus amados alemães, eu vos adverti que chega. Acabastes de ouvir vosso profeta. Queira Deus que obedeçamos a sua palavra, para louvor e agradecimento a nosso amado Senhor por seu precioso sangue oferecido tão misericordiosamente por nós. E que Deus nos proteja do abominável vício da ingratidão e esquecimento de sus benefícios! AMÉM! (LUTERO, 2004, pp. 362-363).

Para Lindberg (2001, p. 156), Martinho Lutero também desenvolveu uma educação direcionada à cidadania cristã responsável tanto nos domínios da Igreja quanto nas esferas sociais, e isso se encontra em seus catecismos – os quais o autor chama de *Bíblia leiga* – resultado de seu espanto a respeito da ignorância dos alemães de sua época em relação à Palavra de Deus por conta das visitas às paróquias da Saxônia de Frederico III, o Sábio. Percebeu, o reformador, que havia uma urgente necessidade de propor ao povo leigo o ensino a respeito dos temas fundamentais da fé cristã em uma linguagem simples, mas não simplista: “os Dez Mandamentos, o Credo e o Pai-Nosso. Os catecismos também continham breves exposições do Batismo e da Ceia do Senhor, uma instrução para confissão, orações matutinas e vespertinas e

orações para as refeições”. Apenas por meio dos temas abordados por Lutero já percebemos a gravidade do problema entre a população cristã.

Obviamente que os catecismos eram enxarcados pelo tema principal de Lutero em sua soteriologia: justificação somente pela graça. Lindberg (2001, p. 157) explica a metodologia do catecismo:

Desta forma, no Credo explica-se o primeiro artigo da criação dizendo que Deus cria a mim e a tudo que existe “por sua paterna e divina bondade e misericórdia pura, sem nenhum método ou dignidade de minha parte (Livro de Concórdia, p. 370,2). O segundo artigo explica a redenção como redenção de um “homem perdido e condenado” (ibid., p. 370,4); e o terceiro artigo confessa: “Creio que por minha própria razão ou força não posso crer em Jesus Cristo (...). Mas o Espírito Santo me chamou pelo evangelho (...)” (LINDBERG, p. 371,6).

Dado o formato de apresentação por meio de perguntas e respostas do Catecismo e as instruções de como utilizá-lo como meio de ensino, oferecendo orientações para uma vida cristã cotidiana, fica bem claro o método pedagógico do reformador em suas obras. Ele apresenta os temas bíblicos de uma tal forma didática que as proibições da Sagrada Escritura tomam, também, corpo de “exortações positivas”:

Por exemplo: “Não furtarás”. Que significa isto? Resposta: Devemos temer e amar a Deus, de maneira que não tiremos ao nosso próximo o dinheiro ou bens, nem nos apoderemos deles por meio de mercadorias falsificadas ou negócios fraudulentos, porém o ajudemos a melhorar e conservar os seus bens e o seu ganho” (LINDBERG, 2001, p. 157).

O que espanta no ensino de Lutero, por meio de suas palavras escritas com base em sua leitura e reflexão dos ensinamentos da Bíblia há mais de 500 anos, é a sua atualidade: “mercadorias falsificadas”, “negócios fraudulentos”.

O Catecismo Menor tinha por objetivo trazer à realidade cotidiana do cristão os ensinamentos básicos de fé. Em seu escrito de 1520, *Da liberdade cristã*, o reformador afirma duas teses – que se baseiam no ensinamento do apóstolo Paulo⁴⁷ – que demonstram sua verdadeira percepção sobre a essência da vida diária do cristão: “Um cristão é um senhor livre sobre todas as coisas e não está sujeito a ninguém. Um cristão é servidor de todas as coisas e sujeito a todos.” (LUTERO, 2004, p. 435).

Lindberg (2001, p. 157), na perspectiva de Lutero a vida cristã é uma vocação; termo derivado da palavra latina que significa “chamar, convidar, saudar, chamar pelo nome”. Sendo assim, para o reformador a verdadeira “vocação cristã não é uma obra meritória com vistas à

⁴⁷ As duas sentenças são encontradas em I Coríntios 9. 19: “Porque, sendo livre de todos, fiz-me escravo de todos...” e em Romanos 13. 18: “A ninguém fiquéis devendo coisa alguma, exceto o amor com que vos ameis uns aos outros.”

salvação, mas sim, o ato divino pelo qual somos chamados pelo nome e acolhidos por Deus na obra contínua da criação.”

Essa maneira de Lutero entender a vocação foi uma verdadeira ruptura com a tradição religiosa medieval. Antes da sua compreensão, “vocação” significava apenas para designar a vida religiosa do clero. Foi em razão do resultado de outras leituras bíblicas e reflexões – o sacerdócio universal de todos os crentes – que Lutero libertou o conceito de vocação do domínios exclusivo da religião. “A vocação não ocorre fora da esfera da vida cotidiana, mas precisamente em meio à vida cotidiana. Os cristãos não são chamados a um serviço no outro mundo, e sim a um serviço neste mundo.”

Lindberg, (2001, p. 158), explica que:

Uma vez que, proclamou Lutero, nossa dignidade enquanto pessoas não depende daquilo que fazemos, e sim de quem somos, toda a energia que o cristão medieval dirigia à religião está agora liberada para a atividade no mundo, por amor aos outros. É possível captar o poder libertador desta mensagem para a cultura medieval por meio de uma analogia com a cultura moderna. Assim como a cultura medieval atribuía dignidade própria à realização de obras religiosas, também a cultura moderna atribui dignidade própria à realização de obras materiais, por exemplo: “você é o que come”; “você é o que faz/veste/parece”, etc. Imagine-se a quantidade de recursos humanos e materiais que seriam liberados se a indústria contemporânea da dieta deixasse de existir.

Lutero – e por consequência Calvino na geração seguinte com a “reforma reformada” – defendia o conceito de que Deus “não chama o cristão para fora do mundo, e sim para dentro dele, pois a aceitação de Deus ocorre no nível humano, as pessoas não são chamadas a realizar tarefas extraordinárias, e sim tarefas mundanas”, o que se traduziu na religião valorizando a questão correta, vontade de Deus, em detrimento da questão incorreta, vontade e obra do homem.

No idioma alemão o “vocabulário da religião e o da esfera mundana estão relacionados entre si”. Lindberg esclarece essa questão afirmando que:

Os termos que designam “dáviva” e “palavra” são incorporados nas palavras para “dever” e “responsabilidade”. *Gabe* significa dáviva, e *Alfgabe* significa dever. Desta forma, o dever comporta em si o elemento da dáviva; a vocação no mundo reflete a dáviva e o presente de Deus. O mesmo se dá nas relações existentes entre as palavras alemãs *Wort*, (palavra), *Antwort* (resposta) e *Verantwort* (responsabilidade). Em todas as três a raiz “palavra” está presente. A palavra de Deus evoca a resposta humana que abarca as responsabilidades cotidianas [...] Em suma: a fé deve ser ativa no amor (LINDBERG, 2001, p. 158).

Essa compreensão reformada de vocação nasceu a partir da ruptura radical com uma elite eclesiástica cuja distorção do conceito e da prática da vocação havia deturpado tanto a

mensagem e o entendimento quanto a motivação e a prática bíblica do conceito que teve de passar por um processo de redemocratização, de um choque de realidade transformadora apenas encontrada na Sagrada Escritura; sem a tradição, os dogmas, as obras meritórias, as liturgias humanas, os decretos forjados e a complacência da Cúria romana com tantos outros desvios habituais das esferas teológica, doutrinária e eclesiástica.

A vocação engloba todas as relações de homens e mulheres na sociedade e todos podem ser ao mesmo tempo pai, filho, aluno, trabalhador, pastor etc., pois a vida dos seres humanos, para Lutero, “é uma teia de relações, e seus muitos fios estão ancorados no centro que é o perdão dos pecados.” A vocação é algo que se pratica durante os acontecimentos cotidianos que relacionam homens e mulheres, é “praticada nessas relações da vida; e isso significa que existe na vida um ‘caráter-de-ser-dada-por-Deus’, caráter este específico às relações e talentos particulares de cada pessoa.” (LINDBERG, 2001, p. 159)

Tanto o ser humano do período antigo, quanto dos períodos medieval e moderno, e agora, no contemporâneo, sempre possuiu e irá possuir uma tendência de não dar valor a tudo que nos é próximo e a maximizar o valor de fazer sempre algo além de nós, de buscar algo extraordinário, e foi exatamente isto que Lutero atacou na falsa compreensão medievla dos votos vocacionais, religiosos.

As pessoas não desejavam e nem buscavam realizar tarefas mundanas como ser mãe, filha, estudante; mas o que realmente queriam as obrigava a inventar novas tarefas diárias de certo cunho penitencial como o celibato, por exemplo, pois elas, enganadas em si mesmas, acreditavam piamente que agradariam a Deus, e suas obras meritórias extraordinárias, contrárias ao desejo e à ordem do próprio Deus, poderiam agradá-lo de alguma forma e, mesmo em desobediência, suas obras as tornariam santas. Essas novas tarefas humanas levavam as pessoas a buscarem coisas extraordinárias que as levavam para longe da vontade de Deus ao mesmo tempo em que elas se recusavam a fazer as antigas tarefas ordinárias que estavam ao seu alcance e as aproximava da vontade de Deus.

Não foi por menos que Lutero então começou a dar exemplos do cotidiano de um cristão vocacionado: “o pai que lava fraldas fedorentas, a criada que varre o assoalho, o cervejeiro que faz boa cerveja”. (LINDBERG, 2001, p. 159). Estas ações são formas verdadeiras de servir ao próximo, ao mundo e a Deus. A concepção bíblica de Lutero é a de que os seres humanos não são chamados para realizar além daquilo que seus dons e talentos os permitem, mas a serem fiéis a tudo o que lhes foi dado por Deus.

O reformador não compactuava com a concepção de que os cristãos deveriam se retirar da presença das pessoas, do mundo pecaminoso, pois sua compreensão fiel do Evangelho era

justamente, conforme relata Lindberg, (2001. p. 159), a de que “por ser a salvação o fundamento e não o objetivo da vida, o cristão está livre para redirecionar ao serviço do próximo o tempo e a energia antes gastos com a busca da salvação.”

Lindberg (2001, p. 159) explica que:

Uma vez que o cristão é “chamado” a servir o mundo, Lutero distinguiu enfaticamente entre o reino de Deus e o reino do mundo. Ele martelou sem cessar nesta distinção, pois queria chamar os cristãos à ação política numa época que concebia a religião primordialmente como afastamento do mundo. Até mesmo reis – inclusive o imperador Carlos V – preferiam passar seus últimos dias em um mosteiro, para poderem ser sepultados em hábito religioso. A pessoa medieval não podia conceber a ideia de ter uma vocação no mundo, pois o sentido de vocação era estritamente religioso e a política era algo “sujo”. Lutero esperava libertar os cristãos para o serviço em um mundo que está sempre encoberto por ambiguidades políticas e ética ao distinguir entre a justiça das leis humanas e civis, que exigem realizações, e a justiça diante de Deus, que é um dom livre.”

3.10 A valorização religiosa do trabalho

Para Willaime (2005, p. 64), Max Weber, por meio de seus estudos, descobriu que a ação das pessoas em sua conduta de vida está ligada ao mundo das religiões como comportamento prático na vida cotidiana. Weber examinou as éticas econômicas das religiões mundiais para entender como elas determinam em condutas particulares de vida na política, na arte, na sexualidade, na economia, no trabalho etc.

Ele buscou entender quais seriam as motivações particulares que estimulam pessoas a se dedicarem de corpo e alma a uma profissão. Dessa pesquisa, nasce sua tese *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, estabelecendo relações entre ideias protestantes e o espírito do empreendimento.

Weber descobriu que as religiões exercem influência tanto no aspecto religioso quanto nas diferentes esferas da vida social e que as manifestações comportamentais se dão por conta das representações do homem que hierarquiza e dá sentido a essas manifestações, e que ao mesmo tempo motivam positiva ou negativamente os homens a respeito delas.

São esses sistemas de representações que motivam as ações dos indivíduos e as culturas religiosas contribuem para moldar mentalidades, formar tipos de pessoas. O protestantismo ainda exerceu influência sobre o *ethos* moderno do trabalho.

Esse comportamento religioso tem suas características, seus princípios. O primeiro princípio pode ser entendido como sendo a referência à palavra de Deus, à Bíblia, pois ela é o centro de toda verdade a respeito do Deus Trino e Criador. Por sua vez, a Igreja possui o poder de salvação, e transmite a graça divina. Também a questão de que a Reforma Luterana valoriza o sacerdócio universal dos crentes.

No segundo princípio, foi encontrado o individualismo religioso, a maneira protestante de ser cristão, encontradas em igrejas, classificadas como liberais e ortodoxas. Nestas, o texto bíblico é reconhecido como mensagem de Deus produzido por mãos humanas, por meio da participação central do sobrenatural de Deus no processo histórico da sua produção. Naquelas, o texto bíblico é aceito como mensagem exclusivamente humana e sem participação sobrenatural de Deus no processo histórico de produção do texto.

No terceiro princípio, ocorre a ação do cumprimento do dever cristão no mundo e já fazendo uma crítica ao monasticismo, os reformadores entendiam e valorizavam mais a santidade no mundo do que a tentativa de santidade fora do mundo, e uma vocação religiosa exercida no mundo secular.

Dessa forma, a referência à Bíblia, o individualismo religioso e a vocação religiosa modelaram os comportamentos dos protestantes ao longo do tempo.

Para Lutero e os demais reformadores e reformadoras, o homem não é salvo por suas próprias obras, mas pela graça divina, recebida por meio da fé (a salvação por meio da fé salvadora em Cristo). Sempre pecador, o homem é justificado (tornado justo) pela morte e ressurreição de Cristo, e não por meio de obras que possa realizar (Ef 2.8,9).

Dessa forma, a realização de boas obras ou a compra de indulgências de nada servem, e isso traz um senso de cumprimento de dever cristão no mundo secular. Tal visão culminará nas tradições calvinista e puritana, numa forte tradição religiosa do trabalho.

Lutero, em *Dos Votos Monásticos* (1522), denuncia o que chamou de “dupla moral da perfeição cristã”, a dos monges e a dos cristãos comuns. O reformador entende que a santidade cristã, a qual cada um é chamado, deveria ser exercida “no mundo e não fora do mundo [... pois] todos os cristãos são chamados a santificar o temporal” (WILLAIME, 2005, p. 66).

Para o reformador alemão, não havia diferença ente clérigos e leigos. Era o que ele chamava de sacerdócio universal de todos os crentes. Weber entende no sacerdócio universal “a expressão de um dogma central de todas as correntes protestantes” (WILLAIME, 2005, pp. 66-67). Nele estão a rejeição da divisão romana das categorias de mandamentos e a convicção que só há um modo de agradar a Deus: o cumprimento dos deveres do chamado do cristão de levar o a Palavra de Deus ao mundo.

Em meio as suas críticas aos votos monásticos (pobreza, castidade), Lutero ainda faz uma crítica social e econômica ao monasticismo: “(os monges) não vendem e não dão seus bens aos pobres, mas recolhem os bens de todos em seu proveito e superam todo mundo na abundância”.

Lutero não reconhece o trabalho como valor em si e nem por seu papel e importância econômica. Para ele, vocação (*Beruf*⁴⁸), reservado até então às vocações religiosas, define a tarefa que cada um recebe de Deus aqui na Terra conforme o estatuto (*Stand*) que ocupa na sociedade. “Porém, ainda que Lutero reconheça uma eminente dignidade ao trabalho não relacionando sua realidade à queda como se ele fosse apenas uma consequência do pecado de Adão, nele não se encontra a forte santificação do trabalho que Calvino desenvolverá”, pois para Lutero, “o trabalho faz parte das ordens da criação (*Ordnungen*) pelas quais Deus organiza o mundo e às quais o homem pertence: ele se inscreve ao lado da família, do Estado e da igreja, como elemento fundamental da ordenação divina do mundo” (WILLAIME, 2005, pp. 67-68).

Para Weber (2004, pp. 71-72), o conceito de *Beruf* construído por Lutero é nitidamente compreendido como uma incumbência manifestada por Deus e que de certa forma transformará toda a concepção econômica dos reformadores e iniciará uma nova maneira de como os protestantes irão lidar com a questão do trabalho:

Não dá para não notar que já na palavra alemã *Beruf*, e talvez de forma ainda mais nítida no termo inglês *calling*, pelo menos ressoa uma conotação religiosa – a de uma missão dada por Deus –, e quanto mais enfaticamente acentuamos a palavra num caso concreto, mais ela se faz sentir. [...] E assim como o significado da palavra, assim também – como é amplamente sabido – a ideia é nova, e é um produto da Reforma. [...] Uma coisa antes de mais nada era absolutamente nova: A valorização do cumprimento de dever no seio das profissões mundanas como o mais excelso conteúdo que a autorrealização moral é capaz de assumir. Isso teve por consequência inevitável e representação de uma significação religiosa do trabalho mundano de todo dia e conferiu pela primeira vez ao conceito de *Beruf* esse sentido. No conceito de *Beruf*, portanto, ganha expressão aquele dogma central de todas as denominações protestantes que condena a distinção católica dos imperativos morais em “*precepta*” e “*concilia*” e reconhece que o único meio de viver que agrada a Deus não está em suplantando a moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim, exclusivamente, em cumprir os deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua vocação profissional (WEBER, 2004, pp. 71-72).

Willaime (2005, p. 68), afirma que a ética do labor (*Berufsittlichkeit*), de Lutero, permaneceu tradicional:

Retomando a concepção da contribuição regrada de cada trabalhador ao objetivo social fixado pela *lex naturae*, a ideia luterana da profissão

⁴⁸ A noção de *Beruf*, de profissão-vocação, M. Miegge faz esclarecimentos úteis: “A palavra alemã *Beruf* (derivada da raiz verbal *rufen*, ‘chamar’) foi introduzida na língua corrente pela tradução da Bíblia de Martinho Lutero, assim como seu correspondente inglês *calling* pela tradução inglesa de *Granmer* (1539)”. (M. Miegge, *Vocation et travail. Essai sur l’éthique puritaine*, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 16-17). M. Miegge esclarece que, nas línguas neolatinas, os derivados do latim *vocatio* mantiveram principalmente sua referência à ordem do sagrado: à passagem do estado de leigo ao estado de sacerdote, ou à escolha da vida monástica; “quanto aos termos profanos que designam a atividade profissional nas línguas latinas, eles não incorporam as conotações éticas e religiosas de *Beruf* e *calling*, onde ainda persiste o vestígio do chamado divino” (*ibid.*, p.17)

permaneceu estritamente ligada a uma sociedade conservadora organizada em ordens corporativas; tal concepção pretendia manter cada indivíduo em sua condição. Como Ernest Troeltsch observou muito bem, o ideal econômico de Lutero é “definido por um ponto de vista agrário e artesanal; ele mantém igualmente o interdito da usura promulgado pelo direito canônico” e “combate o mundo das finanças e do crédito”, mais particularmente do grande comércio. Weber resume muito bem a concepção luterana quando afirma que, em Lutero, a profissão é o que o homem deve *aceitar* como um decreto divino, ela é o ‘destino’ ao qual ele deve se curvar.” Há simultaneamente valorização da tarefa profana e conservadorismo, tanto por indiferença quanto por medo de uma nova teologia das obras (o trabalho como mérito para a salvação).

Willaime (2005, p. 68), afirma ainda que André Biéler destaca que Lutero rompeu com a tradição “proclamando a obrigação moral do trabalho para todos, a supressão das ordens contemplativas e dos conventos, assim como a redução das peregrinações e dos dias feriados. Ao mesmo tempo conservou da “escolástica a hierarquia moral das profissões, da agricultura à indústria e aos ofícios, demonstrando um menosprezo nitidamente manifesto pelo comércio, especialmente pelo comércio de importação ao qual recriminava o duplo defeito de exercitar o gosto pelo luxo” e ainda “de empobrecer a Alemanha”.

Segundo Willaime (2005, p. 69), Lutero participou plenamente de um movimento que “valorizou o cumprimento do dever cristão neste mundo”, movimento este que Troeltsch em seu escrito *Soziallehren*, constituiu uma verdadeira “evolução na maneira de considerar religiosamente o trabalho”, como, de fato:

Para o protestantismo, a vontade redentora de Deus indicava o trabalho mundano como espaço normal, obrigatório para todos, da ação orientada pelo sentimento da graça. Essa concepção da vocação profissional (*Beruf*) teve consequências extraordinárias no plano econômico e social. A atividade profissional e a intensidade do conteúdo do trabalho se identificaram com o dever religioso. Deixaram de ser somente o meio de satisfazer a necessidades, para se tornar objetivo autônomo, realização da fé no trabalho profissional. Assim surgiu este ideal do trabalho pelo trabalho, origem do estilo de vida moderno e burguês. Entretanto, essas consequências se produziram muito limitadamente em Lutero, tornando-se plenamente coerentes apenas no calvinismo.

3.11 Martinho Lutero e Humanismo

Segundo Defrey (2004, p. 55), Martinho Lutero, como produto de seu tempo, também teve certa influência das ideias humanistas e foi esse caminho que ele trilhou enquanto lia, estudava e refletia a respeito dos ensinamentos da Sagrada Escritura nas suas línguas originais. Lutero foi beneficiado pela edição do Novo Testamento de Erasmo de Roterdã, e dessa forma, alcançou as respostas que tanto procurou em suas muitas questões de fé.

Foi com sua ênfase no “estudo das línguas clássicas, o uso de um método de estudos mais lúdico, a valorização da História, um apreço muito grande pela retórica, pelo caráter moral

da educação, a qual deveria servir a sociedade, além de uma forte crítica à escolástica – o que o levou a ser visto como um líder pelos jovens humanistas de sua época” – que conduziu Lutero a apreciar os clássicos como o historiador Lívio, Quintiliano, Ovídio e Cícero. Por conta da interpretação à luz desse novo momento humanista histórico vivido por Lutero, ele estava preparado para enfrentar tanto a Cúria – em relação à volta da Igreja aos princípios bíblicos abandonados e a tantas outras questões distorcidas –, quanto a combater a pedagogia medieval e à escolástica em busca de uma educação moderna.

Cambi (1999, pp. 240-241), afirma que:

Todo o humanismo tomará distância dessa cultura e deste tipo de ensino, indicando um novo tipo de cultura (...) uma “nova era” e que constituem o início de uma nova época da pedagogia: esta sai das escolas e mergulha na vida da cidade, dá lugar a modelos novos, redefine-se segundo um modelo de cultura (uma soldagem de filosofia e dialética), defronta-se com os novos textos e novos autores (...) E na base desta renovada pedagogia estava também uma nova imagem da infância e da juventude, valorizada na sua autonomia, na sua diversidade em relação à idade adulta, na sua efetividade, ingenuidade e inocência, dando assim vida a uma nova visão da criança que está no centro de toda cultura moderna e contemporânea.

Segundo Defreyne (2004, p. 55), a delimitação entre o Lutero e as ideias iluministas fica clara quando percebe-se que “ao passo que os humanistas em geral tinham uma perspectiva fortemente aristocrática, Lutero estava profundamente preocupado com a educação de toda a população”, o que foi um avanço da Reforma Luterana, pois, mesmo compartilhando com os humanistas da concepção a respeito da valorização moral, ele discordava frontalmente em constituir continuidade entre as possíveis possibilidades da moral humana e o evangelho por não compartilhar do otimismo em relação ao homem e sua capacidade de ter qualquer tipo de interferência no seu processo de salvação; o chamado otimismo antropológico, a respeito do qual Erasmo⁴⁹ tem grande apreço.

Defreyne afirma que:

A ênfase de Lutero na correta doutrina era algo mais comum aos escolásticos do que aos humanistas, os quais consideravam que a piedade e a moralidade eram mais importantes do que a questão doutrinal. Esta delimitação fez com que Lutero acabasse tendo conflitos com alguns humanistas, como Reuchlin⁵⁰, Mutianus⁵¹ e Erasmo. Podemos dizer que o problema de Lutero com os humanistas começou quando estes queriam ultrapassavam os limites da ação humana, tentando estabelecer uma continuidade entre o evangelho e a ação do ser humano. No entanto, enquanto instrumental técnico, principalmente por

⁴⁹ Cf. Horst RUPP. *Schule/Schulwesen*, 597; Lewis SPITZ, *Luther and Humanism*. P. 84. Conforme Falk, Lutero não pensava que a falta de eloquência fosse a causa para a queda da escola e nem que a situação moral fosse melhorar através da ocupação com poetas ou filosofia. A esperança dele estava na Palavra de Deus. Cf. Friedrich FALK, op. Cit. P. 76. Defreyne, 2004, p. 55.

⁵⁰ Johann Reuchlin (1455-1522) foi um humanista alemão professor de grego e hebraico.

⁵¹ Mutianus Rufus, (1470-1526) foi reformador, humanista e jurista alemão.

suas obras filológicas e método de estudos, Lutero soube valorizar as suas realizações e lhes conceder espaço nas escolas.

O filósofo Jerphagnon (1992, p. 119), recomenda mais clareza a respeito do fundamento humanista de Lutero tanto em sua pedagogia quanto em sua ação religiosa, ou seja, prestar atenção aos interesses teológicos e políticos dos reformadores; sua motivação. Seu humanismo não procedia da mesma raiz, da mesma identidade até mesmo pelo seu intenso caráter apologético. Jerphagnon afirma que:

Todavia, embora Lutero recuse toda a escolástica junto com os humanistas, não compartilha seu otimismo. O homem nada é por si mesmo, não é Platão que pode trazer a verdade. “Ninguém filosofa bem, a menos que seja um louco, isto é cristão”, diz ele, num linguajar erasmiano. Só a Bíblia diz a verdade; é a fé e só a fé, a fé “sem as obras”, que pode justificar o homem, cujo “arbítrio” é “servo” (e não livre, como sustenta Erasmo acompanhando os humanistas florentinos). Só a fé? Portanto já não há mediação a buscar na natureza; a salvação está na relação direta com Deus, o único capaz de salvar o homem pecador, não lhe imputando seu pecado.

Para Monroe (1983, p. 176), no que se diz respeito ao conteúdo, as ideias humanistas foram aceitas pelos reformadores, “embora o empregassem para um fim bem diferente”, pois o estudo das línguas clássicas tornara-se essencial para o melhor entendimento tanto do estudo da Sagrada Escritura quanto da patrística; principalmente por conta da erradicação dos mediadores da Igreja neste processo de antigas verdades até então encobertas. A Bíblia se tornou o centro das atenções da educação protestante acarretando uma inevitável renovação no moderno currículo escolar da Reforma tomado por um profundo espírito de pertencimento religioso. Assim, os catecismos de Lutero eram decorados, credos era produzidos e eram reformuladas as cerimônias, ritos e rituais da Igreja.

Outra imponente influência exercida pela reforma educativa de Wittenberg foi a concepção de educação comum a todos. Monroe (1983, p. 176) explica:

O completo desenvolvimento de tais sistemas de escolas públicas do Estado aguardou a evolução da ideia política de que o bem-estar do Estado depende da educação individual do cidadão. Mas a origem encontra-se na doutrina da Reforma de que o bem-estar eterno de cada indivíduo depende da aplicação da sua própria razão à revelação contida nas Escrituras. Consequentemente, a capacidade de ler as Escrituras, a vantagem de lê-las no original e a necessidade do treino das faculdades do raciocínio apresentam novas tarefas à escola e exigiram a educação universal e mesmo obrigatória das crianças de todas as classes e de ambos os sexos.

Mesmo com a impressão da Bíblia de Lutero, não há como afirmar que a Reforma foi a fonte da Bíblia em vernáculo, pois havia, pelo menos, 24 edições alemãs antes do reformador. Kaufmann (2024, p. 65), afirma que antes mesmo da reforma luterana Bíblias em vernáculo eram amplamente difundidas, especialmente na Alemanha. Mas foi “somente em decorrência

da Reforma, que nesse aspecto também estava ligada ao humanismo – especialmente a Erasmo – que a exigência de que os leigos pudessem ler a Bíblia alcançou uma dinâmica que teve efeitos duradouros na história social.” Barbier (2018, pp. 176-178) afirma que desde que Gutenberg iniciou seus processos de impressão na Mogúncia a partir de 1449, o “grande primeiro livro europeu continua sendo a *Bíblia de 42 linhas*” impressa em 1445. Paralelamente a outros pequenos impressos da época, Gutenberg perseguiu seu maior objetivo “destinado a impor definitivamente a imprensa” e, certamente, obter “grandes lucros: uma edição da Bíblia, o que pressupõe ao mesmo tempo investimentos pesados e muitos anos de trabalho.” Depois da Bíblia de 42 linhas, foram produzidas as Bíblias de 36 linhas.

Kaufmann (2024, p. 65) ainda afirma que todo esse processo de leitura no idioma nacional dos povos:

Começou há pouco mais de 500 anos, com a publicação do Novo Testamento em alemão (...) De modo geral os esforços feitos durante a Reforma para divulgar a Bíblia leiga – inclusive na forma da tradução de Lutero – desempenharam um papel decisivo para tornar o recurso religioso autorizado do cristianismo mais conhecido do que nunca. Desde o século 16, a Bíblia no vernáculo tem sido um momento integral da cultura latino-europeia e um estimulante para processos educacionais e de alfabetização – em todas as denominações; tornaram-se uma característica da civilização ocidental. Durante os processos da Reforma, A Bíblia, mas também outros textos religiosos básicos, como os catecismos de Lutero, foram rapidamente traduzidos para as diferentes línguas nacionais em vários países europeus. Em vários países ou regiões – como a Estônia, a Eslovênia, a Croácia, a Finlândia ou a Prússia – a revalorização religiosa do vernáculo no decurso da Reforma andou de mãos dadas com o fato de os textos nestas línguas terem sido escritos e reproduzidos tipograficamente pela primeira vez. Os processos de tradução e apropriação da Reforma eram geralmente acompanhados por liturgias escritas em vernáculo, cultos sendo celebrados em uma língua que pudesse ser compreendida por todos os participantes, e mídia de participação religiosa como catecismos ou canções congregacionais sendo divulgados através da imprensa. Nesse sentido, a Reforma abriu possibilidades de participação e ampliação de oportunidades educacionais onde quer que fosse bem-sucedida.

Sem dúvida, a concepção moderna de educação elementar é engendrada a partir dos princípios contidos na Reforma de Wittenberg. Para Giles (1987, p. 119), as “atividades dos humanistas, o crescente patriotismo germânico e o sentimento popular ajudam a fortalecer a posição luterana”, reforçada pela tradução do Novo Testamento para o alemão e a “Bíblia de Setembro, de 1522, é um fato de repercussões incalculáveis na história religiosa dos estados germânicos, e também serve de base para todo um processo de alfabetização pública.” Lutero ainda defende a ideia de que a igreja reformada deve assumir a educação “outrora assumida pela antiga Igreja; ela deve preencher o vazio deixado pelo fechamento das escolas mantidas pela Igreja Católica.”

3.12 Lutero e a educação das meninas pobres

Martinho Lutero, era conhecedor do monaquismo e sabedor da superioridade masculina naquele sistema religioso em detrimento dos mosteiros femininos. Também ciente de que a maioria esmagadora dos mosteiros femininos abraçavam as mulheres da nobreza e do alto clero, não se furtou à responsabilidade de educar, também, as meninas pobres de sua época.

Já registramos anteriormente que a educação no mundo medieval era oferecida a poucos privilegiados da nobreza e do clero; que os mosteiros e as classes altas da hierarquia eclesiástica eram essencialmente dominados pela nobreza tanto na Alta quanto na Baixa Idade Média. Já sabemos que, teoricamente, os mosteiros eram abertos a todos, mas na prática cotidiana religiosa era muito incomum um filho de camponês adentrar ao mosteiro e mesmo que alguém conseguisse tal feito, ao adentrá-lo, deveria receber ordens menores ou fazer o voto de pobreza pelo simples fato de que poderia haver o risco de um camponês, ao adentrar para uma ordem e fazer carreira, exercer poder sobre alguém que fora do mosteiro poderia ser o seu senhor; algo inaceitável àquela sociedade estamental. O pior ainda estava reservado às mulheres que deveriam oferecer um dote – caro para suas famílias – ao adentrar ao mosteiro. Já descobrimos também que os pais que não conseguiam arranjar casamentos por interesse financeiro para suas filhas muitas vezes as enviavam aos mosteiros os quais mais pareciam depósitos de pessoas inúteis à sociedade.

Tivemos o conhecimento de que, na maioria das vezes, quando a criança era enviada ao sistema monástico nunca mais veria seus pais. Também que os mosteiros nasceram pobres, mas se tornaram ricos, verdadeiros centros econômicos pois reuniam ao seu redor muitas terras e riquezas. Tomamos ciência de que os mosteiros femininos da Península Ibérica foram fundados por nobres para que suas filhas tivessem seu futuro garantido à sombra da vida religiosa. Finalmente, descobrimos que a maioria das mulheres camponesas não tinha acesso à escola e que as mulheres nobres aprendiam música, artes e religião dentro de seus castelos. Vivendo, observando, compreendendo essa sociedade medieval católica e caótica que Lutero se envolveu de corpo, alma, intelecto e conhecimento bíblico a fim de mudar esse quadro nefasto.

O reformador se manifestou em favor das meninas pobres já no escrito de 1520, *A nobreza cristã*. Nele, o teólogo que chama de “miséria” a condição de uma “gente jovem” que “em meio à cristandade definha e perece” por conta da “falta do evangelho”, e propõe que cada cidade tenha uma escola de meninas que pudesse oferecer o ensino do Evangelho, do alemão e do latim. Lutero também se preocupa com o mal procedimento dos eruditos, da Igreja e da nobreza para com a “pobre juventude” cuja “condução e instrução” foi a eles “confiada” e teme

por ter de “prestar contas” a Deus pela falha em lhes “apresentar a palavra de Deus”. Com tristeza, ele afirma que:

Nas escolas superiores e inferiores a lição mais importante e comum deveria ser a Sagrada Escritura, antes de qualquer coisa, e, para os meninos pequenos, o evangelho. Queira Deus que cada cidade tivesse também uma escola de meninas, na qual elas ouvissem também o evangelho uma hora por dia, seja em alemão ou em latim! Os colégios, conventos de homens e de mulheres, foram iniciados outrora com intenção deveras louvável e cristã, como lemos a respeito de Santa Agnes e outros santos. Ali [se criavam] santas virgens e mártires, e a cristandade ia muito bem. Agora, entretanto, não se faz mais do que orar e cantar. Não seria de se esperar que cada cristão conhecesse todo o santo evangelho aos nove ou dez anos, donde provém seu nome e sua vida? Afinal, uma fiandeira e costureira ensina o mesmo ofício à filha em tenra idade. Agora, nem mesmo os grandes eruditos, prelados e bispos conhecem o evangelho. Como procedemos mal com a pobre juventude, cuja condução e instrução nos foi confiada! Teremos que prestar contas seriamente por não lhes apresentar a palavra de Deus. Dá-se com eles como diz Jeremias em Lamentações 2.11s.: “Meus olhos se cansaram de tanto chorar, minhas entranhas se assustaram, meu fígado se derramou por terra por causa da ruína da filha do meu povo, quando os meninos e as crianças pereciam em todas as ruelas de toda a cidade. Diziam as suas mães: Onde há pão e vinho? E desfaleciam como feridos nas ruas da cidade, e morriam no regaço de suas mães.” Deixamos de enxergar essa miséria, como também agora essa gente jovem, em meio à cristandade, definha e perece de forma lastimável pela falta do evangelho, que sempre se deveria praticar e exercitar com eles. (LUTERO, 2004, pp. 332-333).

Já em *Aos conselhos*, ao comentar que o regime secular é uma “instituição divina e um estado divino”, Lutero alerta à necessidade de a sociedade ter pessoas “qualificadas e aptas” na administração deste estado. É nessa esfera que Lutero exprime toda a sua vergonha:

E neste ponto os gentios nos desafiam e envergonham grandemente, em especial os gregos e os romanos. Em tempos passados sequer sabiam se este estado agrada a Deus. Não obstante, mandavam instruir e educar os meninos e as meninas com tanta seriedade e empenho, para que se tornassem aptas para estas funções, que tenho vergonha de nossos cristãos quando penso no assunto, especialmente de nossos alemães. Somos tocos e animais a tal ponto que ousamos dizer: “Para que escolas quando não se quer ser padre?” No entanto, sabemos, ou deveríamos saber, o quanto é necessário e útil e o quanto agrada a Deus quando um príncipe, senhor, conselheiro ou outra pessoa que deve governar é instruída e apta para exercer esta função cristãmente. (LUTERO, 2004, p. 318).

Endereçando suas palavras aos prefeitos e câmaras municipais das cidades de toda a Alemanha, Lutero está empenhado em construir uma nova geração de meninos e meninas instruídos, principalmente, na Sagrada Escritura à medida em que ele vai lendo a Bíblia e entendendo a importância da vontade de Deus para os cristãos de todos os lugares, em todas as épocas, em todas as sociedades. Ele busca uma nova sociedade letrada, mesmo que seja para o regime secular, tão importante para o dia a dia dos cidadãos.

O regime secular como estado divino necessita de homens e mulheres aptos a seu trabalho, e por isso, envergonha-se do que percebe em relação à seriedade das sociedades pagãs dos gregos e romanos e se sente desafiado a mudar completamente esse quadro em que os pais chegam a dizer que os filhos não precisam de escola por não terem aptidão ou vontade própria de serem padres ou suas filhas de servirem a Deus por meio da Igreja.

Sua indignação e ação estão voltadas à educação de meninos e meninas, ao futuro da sociedade e da Igreja cristã. Lutero adverte:

Mesmo que (como já disse) não existisse alma e não se precisasse das escolas e línguas por causa da Escritura e de Deus, somente isso seria muito suficiente para instruir as melhores escolas tanto para meninos como para meninas em toda parte, visto que também o mundo precisa de homens e mulheres excelentes e aptos para manter seu estado secular exteriormente, para que então os homens governem o povo e o país, e as mulheres possam governar bem a casa e educar bem os filhos e a criadagem. Ora, tais pessoas devem surgir dentre os meninos e tais mulheres devem surgir dentre as meninas. Por isso urge que se eduquem meninos e meninas para isso. (LUTERO, 2004, p. 318).

E, em séria exortação, Lutero aponta quem são os responsáveis:

O homem simples nada faz nesse sentido nem o pode fazer, nem o quer, nem o sabe. São os príncipes e senhores que o deveriam fazer. Esses, porém, estão ocupados com os passeios de trenó, bebedeiras e carnaval, seu tempo está tomado com os elevados negócios da adega, da cozinha e da alcova. E ainda que alguns gostassem de o fazer, teriam de temer os demais, para não serem considerados tolos ou hereges. Por isso a responsabilidade fica exclusivamente convosco, caros conselheiros; vós também tendes espaço e autorização para isso, melhor que príncipes e senhores. (LUTERO, 2004, p. 318).

O reformador continua sua defesa pela educação e por seu método de ensino comparando a escola de sua época, na qual a disciplina era aplicada com muito rigor resultando em um “comportamento forçado ou de respeito”, e que mesmo assim, os alunos, continuaram “sendo meras toras que não têm conhecimento nem nesta nem naquela área, não sabem responder nem ajudar a ninguém”.

Ele defende uma educação com “mestres e mestras instruídos e disciplinados” que ensinassem línguas e outras disciplinas como História a fim de pudessem, com sabedoria, conhecer o mundo todo, a história de príncipes, mulheres e homens, impérios, conhecer a vida, propósitos, sucessos e fracassos de todo o mundo. Assim se tornariam mais “prudentes e sábios, para saber o que vale a pena perseguir e o que deve ser evitado nesta vida exterior, e para poderem aconselhar e governar a outros de acordo com estas experiências”.

Também defende a escola de orientação mais lúdica em relação às antigas escolas para que “as crianças possam estudar línguas, outras disciplinas e História com prazer e brincando”

e deveriam “aprender a cantar e estudar Música com toda a Matemática”, pois “as escolas de hoje já não são mais o inferno e purgatório de nossas escolas, nas quais éramos torturados com declinações e conjugações, e de tantos açoites, tremor, pavor e sofrimento não aprendemos simplesmente nada”. Ao citar as línguas, a História, cantar e estudar Música e a Matemática, Lutero descreve o conteúdo a ser trabalhado nessas escolas. (LUTERO, 2004, p. 319).

O reformador acredita em uma escola totalmente nova, diferente de tudo até então conhecido:

Não sou da opinião de que se deva criar escolas iguais às que já existem até agora, onde um menino se ocupava vinte, trinta anos com Donato⁵² e Alexandre⁵³, sem nada ter aprendido. O mundo hoje é diferente, e as coisas são feitas de outro modo. Minha ideia é a seguinte: Os meninos devem ser enviados a estas escolas diariamente por uma ou duas horas e, não obstante, fazer o serviço em casa, aprender um ofício ou para o que sejam encaminhados, para que as duas coisas andem juntas enquanto são jovens e podem dedicar-se a isso. Do contrário, gastem dez vezes mais tempo com jogos de bolinhas, jogar bola, corridas e lutas. Também uma menina pode dispendar diariamente uma hora para ir à escola e, ao mesmo tempo, cumprir perfeitamente suas tarefas domésticas. Porque seguramente gasta mais tempo com dormir, dançar e jogar. (LUTERO, 2004, p. 320).

Schulte (2002, p. 1) defende que Lutero é uma voz autêntica exigindo a criação de novas escolas próprias às meninas e às mulheres jovens. O reformador entende que além de poderem servir à Igreja, como já vimos neste capítulo, as mulheres poderiam e deveriam, também, servir ao poder secular de forma a “governar bem a casa e educar bem os filhos e a criadagem. [...] tais mulheres devem surgir dentre as meninas. Por isso urge que se eduquem meninos e meninas para isso” (LUTERO, 2004, p. 318).

Lutero também aponta o problema:

O único problema é a falta de vontade e seriedade para educar a juventude e ajudar a socorrer o mundo com pessoas qualificadas. O diabo prefere grandes bobalhões e gente inútil, para que as pessoas não vão bem demais na terra. (LUTERO, 2004, p. 320).

O reformador afirma também que as escolas são necessárias “não apenas por causa dos jovens, mas também para a preservação de nossos estados clericais e seculares” e pede para que “se faça algo sério e a tempo nesse sentido” (LUTERO, 2004, p. 321).

Para Jardimino (2009, p. 55) Lutero organizou uma série de propostas que vão além da esfera religiosa para, também, abarcar a esfera social com sua Reforma. Ali o reformador se

⁵² Livro didático muito utilizado à época, a *Ars grammatica*, de Donato, linguista romano do século IV, continuou sendo autoridade para o estudo do latim até a Idade Média. (OSEL, 2004, p. 320).

⁵³ O *Doctrinale puerorum*, poemas didáticos de Alexandre, um franciscano da Normandia, do século XIII, era usado como livro-texto para o estudo da gramática. (OSEL, 2004, p. 320).

preocupa e propõe soluções em relação à condição feminina na sociedade, com base em sua doutrina da igualdade entre homens e mulheres encontrada no sacerdócio universal dos crentes.

Ele também está preocupado com as mulheres pobres que eram violentadas e com aquelas que viviam o sofrimento que é viver na prostituição e em suas obras abrange assuntos como a bigamia, o matrimônio, a prostituição e o divórcio e, em *A nobreza cristã*, até reivindica a que se eliminem os bordéis da cidade universitária de Wittenberg:

Para esse mal-estar social, o reformador receita um elixir: o casamento. Por isso, faz todo um tratado (1530) sobre os chamados assuntos matrimoniais (Lutero, Osel, v. 5, p. 238-286), no qual indica detalhes sobre o noivado, a relação sexual, o adultério, a dissolução de laços matrimoniais e o divórcio. O trabalho quase se aproxima de uma jurisprudência luterana para orientar o povo (JARDILINO, 2009, p. 55).

Por tamanha preocupação pelas mulheres ele convoca a nobreza no sentido de que urgentemente se criem escolas para as mulheres em todas as cidades alemãs. “É claro que temos referências esparsas sobre a formação da mulher no mundo renascentista, mas ela é lacunar”, conforme vemos em Ariès (1981, p. 233):

Havia meninas, com exceção de algumas, que eram enviadas às “pequenas escolas” ou a conventos, a maioria era educada em casa ou também na casa de outras pessoas, uma parenta ou vizinha. A extensão da escolaridade às meninas não se difundiria antes do século XVIII e início do XIX.

Entende-se que havia escolas para meninas, mesmo com raras referências ao seu funcionamento, organização e currículo, mas Lutero foi generoso e complacente manifestando seu desejo de que o ensino de mulheres fosse obrigatório. Obviamente que Lutero, apesar de demonstrar ser um homem à frente de seu tempo não está tratando de uma igualdade do século XXI, mas a consciência bíblica da doutrina do sacerdócio universal do reformador não deixa dúvidas de que ele procura demonstrar, por meio de atitudes únicas e corajosas, que há espaço para a mulher nos direitos à educação, no ensino, na administração do seu lar. Lutero deixa claro que também “o mundo precisa de homens e mulheres excelentes e aptos para manter seu estado secular exteriormente, para que então os homens governem o povo e o país e as mulheres possam governar bem a casa e educar bem os filhos e a criadagem. (Lutero, Osel, v.5, p. 318)”.

Portanto, Lutero é fruto de seu tempo e suas atitudes, escritos, desejos, demandas, reivindicações extrapolam os conceitos e costumes da sociedade em transição entre a Baixa Idade Média e a Idade Moderna em que está vivendo e, principalmente, agindo. Jardimilino (2009, p. 56), considera que Lutero defende que homens e mulheres devam ter acesso a uma educação com o mesmo currículo e com professores qualificados ao trabalho de ensinar as línguas e, também, outras disciplinas a fim de que sejam capacitados tanto no conhecimento teológico

quanto no científico. “Entretanto, a mulher deveria despender menos tempo na escola do que os homens – deveria despender diariamente uma hora para ir à escola e os homens no mínimo duas – a fim de que pudesse dar conta das tarefas domésticas.” Percebe-se aqui, que a dupla jornada feminina não é assunto apenas do século atual, mas mesmo assim nada impediria as mulheres de serem professoras. E isso também “não as impediria, tampouco, de estudar mais profundamente e de se tornar teólogas, como foram as Santas Inês, Lúcia e Anastácia (três mártires virgens da igreja antiga), citadas por Lutero como intelectuais (teólogas) da Igreja (Lutero, Osel v. 3 p. 189).” Mesmo que a mulher tivesse garantido seu direito de formação escolar, a única profissão que lhe era possível executar era a de professora; demonstrando que a feminilização da profissão docente também não é assunto apenas da contemporaneidade. Isso fica claro quando o reformador especifica as profissões reservadas apenas ao sexo masculino: chanceleres, doutores, conselheiros notários, advogados, juízes, médicos, pregadores, ou seja, às mulheres era indicado que fosse mãe e que educasse os seus filhos e os dos vizinhos. “Contudo, mesmo assim, essa perspectiva, olhando historicamente, é um grande salto e por vezes anacrônico com a época que estamos nos reportando” (JARDILINO, 2009, p. 5).

Lutero busca uma sociedade que possa experimentar, viver uma mudança radical da estrutura social estamental a fim de que todos pudessem ter certa mobilidade social ou, pelo menos, com grande probabilidade de isso ser um acontecimento concreto na vida de homens e mulheres. E a educação é um meio privilegiado a fim de que essa probabilidade venha a se materializar. Ele escreve com certa obstinação dado que espera convocar a sociedade a participar dessa transformação e, assim, reverter a condição vigente que há séculos os cidadãos estavam condenados a viver; e que a Igreja romana não se importou em modificar. Ele se entrega a um desejo intenso de democratização do poder e da conversão da sociedade estamental à sociedade livre e de consequente possibilidade real de ascensão social:

Encontrarás advogados, doutores, conselheiros, escrivães, pregadores, que, em geral, eram pobres e que, seguramente, todos foram estudantes que subiram e cresceram a tal ponto de agora serem senhores, como diz o salmo e que, como príncipes, ajudam a governar as nações e os povos. Deus não quer que reis, príncipes, senhores e nobreza por nascimento governem e sejam donos sozinhos. Quer que também seus mendigos participem. Do contrário, irão pensar que somente o nascimento nobre faz senhores e governantes, e não Deus somente. (Lutero, 2004, p. 357).

A mulher, definitivamente, é parte do processo educacional pensado e executado por Lutero. Obviamente que ele não está tratando da revolução da mulher nos tempos feministas atuais, pois é praticar anacronismo pensar dessa forma sobre a cultura e a sociedade do século

da Reforma de Wittenberg. Mesmo assim, percebemos um avanço gigantesco nos escritos e nas atitudes de Lutero. Lembremo-nos de que:

Fomos ensinados por historiadores e sociólogos, no grande século XIX, que cada época deve ser julgada conforme os próprios padrões e feitos culturais, e que não temos o direito de esperar que os anglo-saxões do século VII se adequem aos padrões dos filósofos franceses do século XVIII ou dos liberais do século XIX” (Dawson, 2014, p. 271).

Jardilino (2009, p. 41), afirma que era necessária “outra concepção educativa que ultrapassasse a pedagogia da Renascença, expressa no cientificismo de Reblais e na pureza literária da educação humanista e aristocrática de Erasmo de Rotterdam, que punha maior relevo na educação intelectual.” E esse modo de educar ainda estava longe de ocorrer. Lutero e depois Calvino, “de posse de uma nova” – no sentido de reconduzir àquela que já havia sido defendida pelos pais da Igreja antiga –, “concepção teológica vão orientar uma educação para a vida (experiência de fé, trabalho, conhecimento prático, etc.), um, na Alemanha; outro, na Suíça. Ambos influenciarão, de maneira inquestionável, o pensamento pedagógico da modernidade.”

Não se pode negar que o pensamento pedagógico da Reforma seja herdeiro das fontes pedagógicas humanistas. Encontramos em suas escolas as mesmas exigências curriculares que as da escola humanista: o apego ao ensino das línguas – para Lutero as línguas representavam a bainha na qual se guardava a espada do Espírito, e o meio pelo qual se chegava a compreender a verdade das Escrituras Sagradas –, o livre-exame que anima o homem a tomar posse do mais elementar da cultura, e a literatura. Com isso, assegurava-se o acesso a todo o conhecimento produzido. Porém, existe algo que vai além dos ideais do pensamento pedagógico renascentista-humanista e nos aponta para um pensamento pedagógico específico da Reforma. Trata-se, de certo modo, de uma concepção que anuncia o pensamento pedagógico propriamente dito da modernidade. Falamos da visão de homem e de sociedade da Reforma. Dizia Lutero, no auge de sua reforma religiosa, que se não existissem a alma, o paraíso nem o inferno, haveria a necessidade de boas escolas a fim de que homens e mulheres fossem capazes de governar bem o estado e suas casas. [...] Lutero acrescentará outros condimentos sociais que farão da Escola um verdadeiro lema de sua Reforma. As análises terão continuidade como marca do movimento reformado no mundo ocidental. A educação por meio da escola e dos sistemas escolares surgidos nos países protestantes sustenta uma educação para o povo. (JARDILINO, 2009, pp. 41-42).

Quando analisamos o papel feminino exercido no século XVI e suas mínimas oportunidades de acesso aos bens culturais dependendo do estamento social ao qual pertenciam, constata-se que sua função na sociedade estava cerceada ao cumprimento de tarefas domésticas e a fins da maternidade. (BARBOSA, 2017, p. 102).

Analisando os escritos de Lutero, como em seu escrito *À nobreza cristã*, há uma preocupação que se expressa em propostas para um sistema educacional da Reforma que alcance as meninas pobres de sua época. É nesse texto que explicitamente o teólogo Lutero toca

no delicado assunto: “Queira Deus que cada cidade tivesse também uma escola de meninas, na qual elas ouvissem o evangelho uma hora por dia, seja em alemão ou latim!” (OSEL, 2004, p. 333).

Barbosa (2017, pp. 102-103), declara que mesmo que as propostas a respeito da educação de meninas do reformador o levassem a um posicionamento à frente de seu tempo, Frederick Eby (1976, p. 64), afirma que este não era o caso, pois “a educação para meninas das classes superiores estava em voga há muito tempo”. Além disso, as escolas para meninas estavam há muito nas maiores cidades, encontrando-se também na Cavalaria um importante centro de instrução feminina (EBY, 1976, p. 118). Contudo, Eby deixa claro que essa “educação era limitada a um círculo pequeno e aristocrático” – como já constatamos anteriormente.

O autor declara que:

Tem-se frequentemente considerado que a educação das meninas começou com a Reforma luterana, mas essa opinião está longe de ser verdadeira. Excluindo-se, devido a seu caráter peculiar, a educação dada a meninas em instituições monásticas, verifica-se que, na Cavalaria, a instrução de meninas era de grande importância. Se bem que estivesse limitada a um círculo pequeno e aristocrático e fosse destinada mais ao embelezamento externo e preparo para artes domésticas e administração da casa, do que à emancipação intelectual, era, não obstante, um bom começo. Muito antes da Reforma, nas cidades do Países-Baixos, meninas, até de classes inferiores, recebiam alguma educação. Eram fundadas escolas de caráter público e não era raro meninas lerem, não somente o vernáculo, mas também latim e francês. [...] Em todos os países, porém, as escolas para meninas seriam encontradas nos grandes centros de população e, no concernente às classes abastadas e privilegiadas, eram geralmente empregados preceptores particulares para ministrarem a educação em casa. Embora a Reforma não tenha originado a educação para meninas, deu ao movimento um impulso vigoroso e renovado. (EBY, 1976, p. 118).

Em relação à educação religiosa, o autor afirma não ter havido distinção de sexos por parte de Lutero e que o reformador defendia um período de “uma ou duas horas por dia”. Mesmo a educação de meninas já existindo, se faz necessário lembrar de que as propostas iniciais de Lutero são específicas à educação elementar das meninas pobres as quais até dado momento não tinham qualquer tradição de escolarização em lugar algum da Europa.

Outro avanço da Reforma luterana foi idealizado pelo teólogo e reformador conhecido como o Doutor pomerano, Johannes Bugenhagen, que em 1528, em seu regulamento de Brunswick, estabeleceu “escolas para meninas em cada bairro da cidade” embora, “por outro lado, Melanchton, mais conservador, não fez menção do assunto das meninas. Apesar de muitos regulamentos escolares providenciarem educação feminina, exceto para a aristocracia, uma educação superior não era outorgada às jovens.” (EBY, 1976, p. 118).

Schulte (2002, p. 2), relata que inúmeras igrejas iniciadas em territórios protestantes no século XVI já possuíam regulamentações a respeito das escolas e que em várias delas Lutero teria ajudado na instituição de escolas para meninas. E Wittenberg seria o exemplo material dessa conquista, pois já em 1533, Lutero e Bugenhagen, em conjunto com o Conselho da Cidade, inauguraram uma escola para meninas que tinha seus próprios professores e cujo currículo incluía aulas em todos os dias da semana, menos aos domingos. Logo pela manhã, as garotas se empenhavam no aprendizado, prática e repetição da leitura. Depois da pausa para o almoço, aprendiam a escrever e em seguida, cantavam salmos. As manhãs das quartas-feiras e aos sábados aprendiam a respeito dos Catecismos. “Entretanto, colocar esse programa em prática foi algo de dificuldade em muitos lugares que se propuseram a fundar escolas para meninas pobres, o que fez variar muito de cidade para cidade.”

Barbosa (2017, p. 103) afirma que:

Apesar de pesquisas na área serem poucas, o que se pôde constatar [...] é que “uma das consequências da Reforma foi o desaparecimento dos conventos como uma instituição educacional para mulheres” [...] e que é certo afirmar que as escolas para garotas ficaram para trás das dos garotos, sendo possível somente a estes alcançar uma educação superior [...] Entretanto, mesmo destinando a educação das mulheres para o serviço doméstico (não avançando muito do que ocorria na época) e não almejando o prosseguimento dos estudos para elas, pode-se afirmar que houve uma contribuição, pelo menos no apelo e na teoria, para que as mulheres tivessem acesso a habilidades elementares em leitura, escrita e aritmética, passos significativos para a construção da emancipação da mulher.

Várias foram as implicações para que esse programa feminino da Reforma tivesse dificuldades de ser implantado. A realização prática das mudanças que a Reforma trouxe à vida cultural, eclesiástica e educacional foram lideradas, em respeito da reorganização dos sistemas escolares de cidades e territórios protestantes, por reformadores como Johannes Bugenhagen, Johannes Brenz, Martin Bucer e Valentin Trotzendorf e, no sistema escolar erudito e universitário, Felipe Melancton; relacionados apenas os mais importantes nesse processo.

Defrey (2004, p. 58), declara que as cidades e territórios pesquisados a fim de nos oferecerem um quadro mais interessante serão “as cidades e territórios nos quais os reformadores de Wittenberg estiveram mais próximos”: Saxônia, Hessen, Württemberg, Ansbach-Bayreuth e cidades como Leisnig, Eisleben e Nürnberg. Dessa forma, “territórios como a Prússia, Mecklenburgo-Vorpommern, Braunschweig, Silésia e cidades como Hamburgo e Lübeck, não poderão ser contempladas”, por conta de não haver “estudos atuais”.

Como delimitação para o assunto deste trabalho de pesquisa, faremos menção apenas da era do Período Reformatório (1517-1555). Também haverá limitação à “linha reformatória

que esteve mais ligada diretamente a Lutero e que na historiografia é chamada de ‘Reforma de Wittenberg’, termo que serve para delimitar, por exemplo, do rumo que a Reforma tomou na Suíça sob a influência de Zwinglio e, mais tarde, Calvino.”

Segundo Defreyne (2004, p. 59), para que a Reforma pudesse de alguma forma transformar a vida eclesiástica de uma região, era necessário um ato político, ou seja, que “alguma cidade ou território aderisse à causa protestante”, pois a partir do Editto de Worms, Lutero era considerado proscrito e suas ideias eram ilegais. Dessa forma, esse ato político era uma decisão que afrontava a decisão suprema do imperador. Mas mesmo com todo esse entrave político, na década de 1520, muitas cidades aderiram à Reforma luterana. “Das 85 cidades livres que havia na Alemanha, mais de 50 se tornaram protestantes no decorrer do século XVI. Isto podia acontecer a partir da ação das autoridades, como foi o caso em Nürnberg, ou da pressão popular a partir da ação de pregadores luteranos”, como foi o caso da cidade de Stralsund ou em Braunschweig. Com o passar do tempo outros muitos territórios foram aderindo às ideias da Reforma, principalmente na década de 1530. Em relação aos territórios, a adesão era sempre uma decisão dos príncipes.

Em relação à introdução oficial do movimento de reforma:

Acontecia, em geral, com a publicação de uma nova ordem eclesiástica. A maioria das ordens eclesiásticas continha um capítulo sobre escolas, ou seja, um estatuto escolar. O mandatário das ordens era a autoridade secular, um príncipe ou conselho de cidade, mas a formulação das mesmas, bem como dos estatutos escolares, era, na maior parte dos casos, feita por teólogos. Assim, nas cidades e territórios protestantes, a escola era função da autoridade secular, mas a sua organização e funcionamento estavam intimamente vinculados à vida da igreja. Na década de 1520, houve muitas fundações de escolas que podem ser atribuídas à influência de Lutero e a um entusiasmo inicial da Reforma. É o caso de cidades como Magdeburgo, Nordhausen, Halberstadt e Gotha. (DEFREYN, 2004, p. 60).

Um dos problemas que gerou dificuldade para a implantação do programa de educação que também abraçava as meninas carentes da Alemanha em algumas escolas instaladas pela Reforma, foi fruto do fato de que elas “logo eram fechadas, seja por falta de professores, alunos ou condições de financiamento”, mesmo depois do chamamento de Lutero tanto à nobreza quanto aos conselhos e também, finalmente, aos pais.

Na cidade de Leisnig, por exemplo, apesar de o estatuto produzido ter exercido forte influência de Lutero com ordens à instalação de uma escola para meninos e a contratação de uma professora para meninas, o projeto não foi à frente por conta de que “o próprio conselho da cidade, que deve ter contribuído no processo de elaboração ou aprovação do estatuto, acabou não colocando os bens eclesiásticos à disposição” e, também, “os próprios pais não estavam

dispostos a contribuir com sua parte.” E, nesse ponto, “manifestou-se algo que aconteceria diversas vezes: uma decepção de Lutero com as cidades, com os pais e, de certa maneira, com o príncipe, o qual poderia ter intervindo, mas não o fez.”

Segundo Defrey (2004, p. 61), em Eisleben, os condes de Mansfield, Alberto VII (1480-1560), conde de Mansfield-Hinterort e Ernesto (1479, 1484-1531), de Mansfeld-Vorderort, que aceitaram o movimento da Reforma, convidaram Lutero e Melanchton para fundarem uma escola em Eisleben; uma combinação entre uma escola latina e ginásio. João Agrícola⁵⁴ produziu o programa escolar no qual se encontra a resolução de que a escola é “para que a Igreja e o Estado sejam mantidos”, deixando transparecer uma particularidade da escola da Reforma: “a função educativa e religiosa do Estado, em íntima ligação com a Igreja, e a função moral e religiosa das escolas.” Ali as crianças aprendiam a ler e a escrever, a gramática, a dialética e a retórica. Também tinham aula de grego, hebraico, matemática e instrução religiosa aos domingos com leitura da Bíblia e ainda “decoravam o Pai-Nosso, os Dez Mandamentos, salmos e o Credo apostólico.”

Em Nürnberg, a Reforma foi se firmando gradativamente a partir de 1521, onde já havia um “excelente sistema escolar funcionando” (DEFREYN, 2004, p. 62). Naquela cidade, “o conselho tinha o controle sobre as escolas, as quais, no entanto, continuavam intimamente ligadas à Igreja, já que o conselho também tinha o patronato religioso” e, em 1500, o conselho já havia “publicado um estatuto escolar para as escolas latinas, pelo qual, além da função religiosa litúrgica nos cultos, procurava fomentar nas escolas a instrução moral e uma educação de caráter mais humanista.”

Aos conselhos, de Lutero, exerceu grande influência sobre dois magistrados que participavam do movimento reformador que convenceu o conselho de Nürnberg a “fundar um ginásio em 1526, a fim de complementar as escolas latinas triviais da cidade, preparando melhor para o estudo das universidades” e, dessa forma, o estatuto escolar do ginásio; o qual teve a participação de Melanchton. O “objetivo básico era o domínio do Latim e o aperfeiçoamento em Retórica e Dialética. Matemática e Grego também eram contemplados, e um dia por semana era previsto para a instrução cristã e uma hora diária para Música.”

Em 1533 a escola acabou encerrando suas atividades. “Além da falta de interesse de muitos pais para a educação escolar de tão alto nível”, o que também “contribuiu para a falta de êxito” foi o “fato de que era comum se ingressar na universidade com os conhecimentos

⁵⁴ Reformador protestante e humanista alemão também conhecido como *Magister Islebius*.

básicos adquiridos numa escola trivial. Sem necessitar dos conhecimentos que um ginásio assim fornecia.”

Ainda segundo Defreyne (2004, p. 64), em Hessen, por conta do margrave⁵⁵ Filipe I, o Magnânimo (1504, 1518-1567), ter aderido à Reforma em 1524, e a introduzido em todo o seu território em 1526, a “autoridade escolar já tinha assumido um forte controle sobre a vida eclesiástica” e Hessen ainda foi “o território onde houve a primeira tentativa de se estabelecer um sistema escolar territorial protestante.”

A ordem eclesiástica determinou que “além da instalação de uma universidade”, também fosse realizada “a instalação de escolas para meninos em todas as cidades”, além de ter sido recomendado às aldeias “que os pastores e seus auxiliares” procurassem se “incumbir de ensinar os meninos pelo menos a ler e escrever” e, que se instalassem “escolas para as meninas, as quais, diferente dos meninos, deveriam ser em Alemão”, e que nestas escolas “deveria haver também instrução cristã, para que se tornem donas de casa competentes.”

Em Hessen, eram concedidas bolsas de estudos aos alunos do ginásio de modo que também recebiam seu sustento. “Este era financiado pelos bens eclesiásticos que iam sendo incorporados pelo governo territorial” e a “instalação desse ginásio, como uma instituição estatal com bolsas de manutenção para alunos, é considerada uma inovação da Reforma, que depois iria ser adotada em outros territórios, inclusive católicos.”

A “falta de recursos das cidades, bem como do território, fazia com que, muitas vezes, escolas fossem fundadas, mas não pudessem funcionar por muito tempo, como em Echzell e Langenschwalbach, que foram fechadas por falta de pagamento dos professores”, além de que havia a falta de interesse dos pais em enviar as crianças para uma escola latina. Isso fica claro por conta da publicação do estatuto de 1537, ordenando-se “os pastores que pregassem a fim de estimular os pais a enviarem as crianças às escolas latinas.”

Na Saxônia foi diferente. Seu território estava dividido desde 1485. De um lado, a Saxônia Ernestina – onde Lutero iniciou sua Reforma –, um eleitorado, ou seja, “seu príncipe era um dos sete eleitores do imperador”; e, de outro lado, a Saxônia Albertina, onde duque Jorge, o Barbudo (1471, 1500-1539), se tornou um aficionado inimigo da Reforma. (Defreyne, 2004, p. 66).

Na Saxônia Ernestina “medidas mais concretas para o estabelecimento da Igreja em nível territorial puderam ser tomadas a partir do momento em que o príncipe eleitor João, o Constante (1468, 1525-1532), assumiu o trono.” Assim que se fizeram as visitas pelos

⁵⁵ Título dos homens encarregados de governar e administrar as províncias fronteiriças, no antigo império germânico.

campos e cidades o resultado foi desesperador. Então foi publicada a “Instrução”, ou “estatuto escolar saxão” também conhecida como “Carta Magna dos estatutos escolares luteranos do século XVI.” A escola defendida pela “Instrução é a latina trivial, de acordo com os padrões humanistas.”

Defreyne (2004, p. 67), explica que além de “decretar um estatuto escolar, foram tomadas muitas outras medidas” a fim de melhorar a “o sistema escolar latino, como prática de visitas, que tinham o objetivo de averiguar as situações locais e já prover para que mudanças fossem realizadas.” Além disso:

A partir das visitas se pôde constatar a falta de professores em função dos baixos salários. Assim, em 1538, foi lançada uma ordem que previa conceder bolsas de estudo para estudantes na faculdade de Artes de Wittenberg, para as quais as cidades poderiam indicar seus candidatos. Por falta de verbas, só a partir de 1545 é que foi possível iniciar com a concessão de bolsas. Estas bolsas eram para a formação de pastores, mas elas contribuíram para que a falta de professores diminuísse, já que era comum que, antes de assumir a paróquia, o candidato a pastor trabalhasse alguns anos como professor. As visitas também verificavam os bens disponíveis nas cidades, de modo a forçar que fossem usados para o pagamento de um salário adequado aos professores. Em 1544, foi ordenado que, onde não houvesse verbas suficientes, se deveria ajudar com verbas territoriais. (DEFREYN, 2004, p. 67).

Em relação ao êxito da Reforma na Saxônia Ernestina há consenso em “conseguir estabelecer uma certa uniformidade e organização no sistema escolar em nível territorial. Isso aconteceu principalmente após o estabelecimento, em 1537, em Wittenberg, de um órgão, chamado consistório, que deveria centralizar as atividades escolares.” Mas, por outro lado, há alguma controvérsia respeito dos resultados dos esforços mencionados. Defreyne (2004, p. 68), declara que:

Ernest Schwabe afirmou que as consequências da ação de Melanchton e Lutero sobre o sistema escolar latino na Saxônia não foram tão grandes como seria de se esperar. Susan Karant-Nunn, analisando relatos de visita da Saxônia, chega à conclusão que, de 1525 até a morte de Lutero em 1546, só foram fundadas 3 escolas e, até a morte de Melanchton, em 1560, apenas mais 3. Assim, ela concluiu que, neste primeiro período da Reforma não foram fundadas mais escolas do que seria o fluxo normal. No entanto, o historiador Heinz-Werner Wollersheim afirma que os relatórios de visita da década de 1530 e 1540 mostram que já houve avanços. Ele cita o exemplo de 1533 na região da Thuringia, em que em todas as cidades se chegou a um funcionamento escolar ordenado. Também o historiador Ralph Thomas afirma que, sem dúvida, até a metade do século a Reforma melhorou o sistema escolar latino, mas não indica de onde tirou suas informações.

É importante dizer que “o quadro negativo apresentado por Karant-Nunn não leva em conta a crise dos anos de 1520 que em toda a Alemanha levou a um declínio das escolas latinas”

e mesmo que apenas só se tenha conseguido, “até a metade do século XVI, alcançar o ritmo de crescimento que havia antes, isto já pode ser considerado uma grande realização.”

Na Saxônia Albertina, Defreyne (2004, p. 69), afirma que em 1539, com a morte do duque Jorge, inimigo da Reforma, seu irmão, Henrique, o Piedoso (1473, 1539-1541), amigo do movimento de Lutero, assumiu o trono e implantou a Reforma em todo o seu território. Então veio a publicação da “Instrução” por Lutero em 1539. Assim que o duque faleceu, em 1541, seu filho, Maurício, duque e príncipe eleitor (1521, 1541, 1547-1553) assume o trono e dá continuidade a implementação da Reforma. “Maurício teve êxito na tarefa de manter o controle sobre os bens eclesiásticos que iam sendo colocados à disposição, dos quais a nobreza estava tentando se apoderar, e usou-os para implantar uma reforma escolar” que veio a ficar muito conhecida e que serviu de exemplo para outros territórios. Em 1543 foi publicada a “nova ordem territorial”, prevendo a fundação de “três ginásios que deveriam oferecer uma melhor preparação para a universidade.”

Defreyne (2004, p. 70) alega que:

Ralph Thomas afirma que na Saxônia Albertina o sistema escolar foi fortemente ampliado a partir da Reforma. Já Schwabe e Wartenberg não têm uma avaliação tão positiva. Eles consideram que, na Saxônia Albertina, o príncipe Maurício esteve por demais envolvido com questões políticas externas, como a sua participação na Guerra de Esmalcalda e a guerra contra o príncipe de Brandeburgo/Ansbach, na qual viria a falecer em 1553.

Já no ducado de Württemberg, a Reforma foi introduzida em 1534. Nessa época, “o sistema escolar estava gravemente desestruturado, sofrendo ainda as consequências da crise da década de 1520.” Defreyne (2004, p. 71), explica que:

Consciente da importância das escolas latinas para a formação do clero e de pessoal para a administração, o duque logo ordenou medidas para reorganizar o sistema escolar latino. Os bens eclesiásticos também foram confiscados pelo Estado e utilizados para custear a reorganização do sistema escolar latino e da universidade. O objetivo era a preparação de alunos para a Universidade de Tübingen. Em 1535, foram realizadas visitas, a fim de verificar a situação dos professores, levantar os fundos disponíveis, bem como a confessionalidade dos pastores.

Na historiografia, Württemberg figura de forma positiva sendo considerada como um caso de sucesso em relação aos esforços surgidos a partir da implantação da Reforma. A “ampliação e o aprimoramento do sistema escolar tiveram um êxito maior [...] e a eficácia na utilização de bens eclesiásticos para ajudar a financiar as escolas latinas fez com que elas pudessem funcionar de forma satisfatória, [...] apesar de em “Württemberg as consequências da

Guerra de Esmalcalda” e a inserção do “Íterim” terem “prejudicado as escolas latinas.” (DEFREYN, 2004, p. 72).

Mesmo com a proibição de escolas alemãs, elas continuaram a crescer. Defreyn (2004, pp. 72-73), explica que para o período antes da Reforma há:

Relatos de três escolas em aldeias, ao passo que, em registros de 1559, já se encontram 150 escolas nas aldeias, cuja maioria era alemã ou mista. Entre os motivos para este desenvolvimento, segundo Schmid, estariam as necessidades práticas das aldeias e pequenas cidades, que, em questões comerciais e jurídicas, precisavam de pessoas que soubessem ler e escrever. No entanto, Schmid afirma que há indícios de que este aumento de escolas alemãs, apesar da proibição, também esteja relacionado com a Reforma ou, mais especificamente, com a iniciativa de pastores. Um terço destas escolas tinha como característica o fato de que o pastor era quem dava aulas. O motivo seria facilitar a instrução cristã, como ele depreende da afirmação do pastor de Schorndorf, o qual diz que assumiu a função de professor por causa do catecismo. Há também o caso de escolas que surgiam por necessidades práticas de pequenas cidades e aldeias, mas nas quais, como na cidade de Meimsheim, em 1551, o professor acabou recebendo um subsídio da cidade para ensinar o catecismo, de modo que se pode ver nisto um tipo de incentivo da Reforma à escola alemã. Além disso, a promulgação do Íterim, que prejudicou o sistema escolar latino, favoreceu o alemão, já que muitos pastores, impedidos de pregar e distribuir os sacramentos, acabaram assumindo a atividade de catequização das crianças nas aldeias, o que teria levado a um fomento das escolas alemãs. O quadro feito por Schmid leva a crer que a resistência popular e das cidades contra a proibição das escolas alemãs, junto com a ação dos pastores, teria fomentado a escolaridade popular e levado à ineficácia da proibição oficial, de modo que as autoridades eclesiásticas territoriais tiveram que tolerar a existência das mesmas.

Segundo Defreyn (2004, p. 74), em Ansbach-Bayreuth a Reforma foi iniciada em 1528, pelo margrave Jorge, o Piedoso (1484, 1527-1543). Ele rapidamente tomou medidas para melhorar o sistema escolar em seu domínio. Além de manter contato com Lutero e Brenz, ele tentou se apoderar dos bens eclesiásticos que eram colocados à disposição. Algumas atitudes tomadas por Jorge foram para tentar melhorar o sistema escolar latino: “dotação financeira a partir de bens eclesiásticos, visitasões e ordenação aos pastores para que estimulassem os pais a enviarem os filhos à escola.” Ocorreram resultados efetivos como “o bom desenvolvimento que as escolas latinas nas cidades de Hof, Culmbach, Gunzenhauesen e do ginásio de Ansbach demonstraram, mas também houve muitas dificuldades.”

Defreyn (2004, pp. 74-75), explica que:

As dificuldades encontradas, apesar de todos os esforços, estão, segundo Jordan, relacionadas com vários fatores: os efeitos da crise dos anos de 1520; os efeitos da troca de confissão, já que muitos pais não enviaram os filhos às escolas que ainda havia nos mosteiros e que haviam permanecido fieis a Roma; o fato de que muitos pais tiravam os filhos da escola depois de terem aprendido o básico; bem como o preconceito que teria surgido junto com a Reforma em relação aos estudos eruditos (do tipo praticado segundo a

escolástica). [...] Além destes fatores, dificuldades econômicas e políticas também podem ser apontadas. O príncipe Jorge não teve a necessária eficácia no sentido de utilizar os bens eclesiásticos para o fomento do sistema escolar.

O progresso educacional da Reforma luterana na Alemanha impactou aquela sociedade de forma positiva no que diz respeito à organização e ao crescimento intelectual daquela nação.

Eby (1976, p. 136), declara que se for feita uma comparação entre as condições da cultura e da educação do final do século XVI com a época anterior ao movimento de Reforma luterana há como se “avaliar mais definidamente o desenvolvimento verificado.” Ele ainda afirma que:

Essa era produziu novos ideais de valor pessoal e, conseqüentemente, novos objetivos para a escola. Os povos germânicos tinham se elevado, lentamente, a uma consciência de poder e agora afirmavam autodeterminação intelectual e moral. Rejeitaram o antigo ideal católico como muito estreito e estabeleceram outros que expressavam mais verdadeiramente seus próprios esforços interiores. [...] O protestantismo substituiu a autoridade da Igreja pela autoridade das Escrituras e obediência direta do indivíduo à vontade de Deus. O ritualismo cedeu caminho à piedade interior; as boas obras, à boa vontade; a obediência cega, à fé. A santidade não era mais renúncia a si mesmo ou ao mundo, mas, de preferência, o espírito benevolente que vive a vida normal do ser humano das relações sociais, sem ceder à sensualidade ou ao interesse egoístico.

O autor também faz suas considerações a respeito do sistema educacional proposto e colocado em prática pelos reformadores de Wittenberg:

O fim educacional do mundo protestante tentava combinar os melhores ideais do passado com o novo sentido de valor pessoal. Dos antigos mundos grego e romano, tomou os ideais da expressão elegante e pesquisa racional e o conceito de serviço público. Da Cavalaria, recebeu uma profunda admiração pelas maneiras refinadas. Do Cristianismo, adquiriu o novo ideal de piedade pessoal. Os três elementos, saber, virtude e piedade, não eram valorizados igualmente por todos os educadores, nem eram atingidos completamente por qualquer um deles; mas, onde quer que estivesse estabelecida a nova cultura protestante, tentava-se geralmente uma integração. (EBY, 1976, p. 116).

Eby (1976, pp. 116-117), discorrendo a respeito do “ofício de ensinar” afirma que “fora das universidades não havia magistério profissional antes do século XVI” e que o “ensino havia sido um mero aprendizado temporário, conduzindo ao sacerdócio, e não a vocação de uma vida.” Ele declara que:

A Reforma acarretou uma modificação marcante, no que dizia respeito ao ofício de ensinar. Os aventureiros errantes foram suprimidos. Um novo espírito se insuflava nas salas de aula e, ao ensino, foi conferida nova dignidade. Os grandes reformadores lhe conferiam um significado elevado. Gradativamente, os professores foram empregados para funções mais duradouras. As cidades procuravam diretores e professores assistentes adequados e sua nomeação era, com frequência, um acontecimento. Casavam-se e se estabeleciam para servir por toda a vida. Honrarias significativas lhes

eram conferidas até por reis e príncipes. Poucos séculos produziram uma lista de professores mais famosos; a relação incluía Melanchton, Sturm, Neander, Trotzendorf, Wolff, Corderius, Colet e Lily. [...] Como os eruditos da Renascença encontraram na cultura das civilizações antigas eloquência, beleza, filosofia, sabedoria, e piedade, assim os novos líderes sentiram que a educação que tinha produzido esses grandes resultados no espírito humano devia ser para sempre a verdadeira pedagogia.

O autor ainda afirma que “muitos aspectos da educação moderna que são hoje de grande importância, tiveram sua origem na reconstrução protestante.” Ele toma como um exemplo as inspeções que eram realizadas em todas as regiões:

A inspeção de escolas da Igreja empreendida na Saxônia por Lutero e seus associados, em 1527, foi o primeiro controle das escolas. Muitas pesquisas semelhantes foram realizadas em outras cidades e principados através da Alemanha. Foram feitos relatórios sobre as condições encontradas. As recomendações usualmente assumiam o aspecto de regulamentos eclesiásticos ou escolares, dos quais há centenas. Os resultados de uma dessas inspeções, em Estrasburgo, levaram à fundação do famoso ginásio de Sturm. O mesmo é válido para a academia de Calvino em Genebra. [...] Não somente era inspecionada a instrução no lar, mas também o ensino em todas as escolas. Essa supervisão era chefiada pelos ministros e pelos mais velhos. O propósito original da inspeção não estava muito ligado à efetividade da instrução; o desejo dominante era de reprimir qualquer doutrina herética que pudesse ser ministrada às crianças. Era, portanto, não tanto supervisão, como censura. (EBY, 1976, pp. 117-118).

Na Alemanha, a inspeção das escolas era realizada por funcionários da Igreja como pastores locais, superintendentes, e pelo consistório de Estado. “O primeiro cuidado de todos os inspetores era verificar a observação do regulamento da escola; seus deveres incluíam publicação das regras e reforma das escolas”, e a inspeção “não era, de forma alguma, tão rigorosa entre luteranos quanto era entre os calvinistas.” (EBY, 1976, p. 118). Tudo isso a fim de que meninos e meninas pudessem ter uma educação de qualidade, universal e gratuita, a fim de que a sociedade fosse impactada pelo poder da educação e do Evangelho.

3.13 Considerações finais

As informações históricas coletadas por meio de pesquisas realizadas no final do século XIX e, também, de trabalhos mais atuais – além de uma vasta bibliografia consultada –, a respeito da educação de meninas pobres e outras questões educacionais na Alemanha da Reforma de Wittenberg, nos mostram que várias propostas de Martinho Lutero não puderam ser colocadas em prática, mesmo que o reformador, em pessoa, não tivesse medido esforços a fim de atuar na transformação, organização e consolidação de um sistema escolar reformado em todo o país; mesmo que algumas escolas implantadas tivessem sido futuramente fechadas.

A atuação de Lutero com o apoio de seus amigos reformadores foi, por si só, um verdadeiro avanço, pois a “Igreja tinha séculos de idade quando surgiram os governos nacionais,

e imperadores e reis reconheciam sua autoridade. Sob essa forma medieval de organização a educação era puramente uma função exclusiva da Igreja” e, de modo geral, “o fato mais importante da reorganização escolar protestante foi a emergência do Estado como agente de estabelecimento e manutenção de escolas”; ou seja, a secularização da educação. (EBY, 1976, p. 119).

Mesmo que durante o início do processo reformatório a mudança real e verdadeira da vida eclesiástica de municípios e territórios estivessem nas mãos do imperador, na década de 1520, muitas cidades aderiram à Reforma: “das 85 cidades livres que havia na Alemanha, mais de 50 se tornaram protestantes no decorrer do século XVI”, assim como ocorreu com Nürnberg, que contou com a ação das “autoridades locais” ou “da pressão popular a partir da ação de pregadores luteranos” como ocorrido nas cidades de Stralsund e Braunschweig; e ainda com o passar do tempo, vários outros territórios foram aderindo à Reforma na década de 1530, sendo as cidades e territórios protestantes lugares em que a “escola era função da autoridades seculares, mas sua organização e funcionamento estavam intimamente vinculados à vida da igreja”. (DEFREYN, 2004, pp. 59-60).

Foram inúmeros os motivos que determinaram o fechamento de escolas: em Leisnig, apesar de um estatuto fortemente influenciado por Lutero com ordens expressas de fundação de uma escola de meninos e contratação de uma professora para meninas, o conselho da cidade não pôs os bens eclesiásticos à disposição e os próprios pais não contribuíram para o projeto, resultando em grande decepção de Lutero.

Na Saxônia Ernestina houve certa controvérsia. Ernest Schwabe afirma que as atuações de Lutero e Melanchton deixaram a desejar e, Susan Karant-Nunn, concluiu que até a morte de Lutero (1546), foram fundadas apenas três escolas e, até a morte de Melanchton (1560), também foram fundadas apenas mais três escolas. Ela concluiu que no primeiro período da Reforma não foram fundadas mais escolas do que seria o fluxo habitual. Por outro lado, o historiador Heinz-Werner Wollersheim, afirma que os relatórios de visitação entre 1530 e 1540 mostram avanços, citando a Thuringia onde todas as cidades conquistaram um nível de funcionamento escolar ordenado; e o também historiador Ralph Thomas afirma que “sem dúvida, até a metade do século a Reforma melhorou o sistema escolar latino, apesar de não ter indicado a fonte de sua informação.” Além do mais a historiadora Susan Karant-Nunn não se atentou ao fato de que a sociedade como um todo foi severamente prejudicada pela crise dos anos de 1520 na Alemanha, levando as escolas latinas ao declínio (DEFREYN, 2004, p. 68). Quanto à Saxônia Ernestina, há consenso em conseguir se estabelecer considerável organização e conformidade no sistema escolar em nível territorial.

Isso tudo aconteceu depois de visitas tanto no campo quanto nas cidades e que resultaram em uma extrema preocupação por parte das autoridades. Foi publicada uma “Instrução”, mais conhecida como “Carta Magna dos estatutos escolares luteranos do século XVI” na qual se buscava a “escola latina trivial, de acordo com os padrões humanistas.” Com as visitas, os reformadores concederam bolsas de estudo aos estudantes da faculdade de artes de Wittenberg. As bolsas que eram destinadas a formação de pastores, contribuíram para que a falta de professores sofresse queda por ser comum que antes de assumir sua paróquia, o “candidato a pastor trabalhasse alguns anos como professor.” As visitas também surtiram efeito no sentido de levantar os bens disponíveis das cidades, “de modo a forçar que fossem usados para o pagamento de um salário adequado aos professores.” (DEFREYN, 2004, p. 67).

Na Saxônia Albertina, apesar de Schwabe e Wartenberg não apresentarem avaliação positiva por considerarem que o príncipe Maurício se envolveu em “questões de políticas externas, como a sua participação na Guerra de Esmalcalda e a guerra contra o príncipe de Brandeburgo/Ansbach, na qual viria a falecer”; Ralph Thomas, afirma que na região da Albertina o sistema escolar foi largamente ampliado a partir da Reforma, pois assim que assumiu o trono, Maurício, duque e príncipe eleitor, teve “êxito na tarefa de manter o controle sobre os bens eclesiásticos que iam sendo colocados à disposição, dos quais a nobreza estava tentando se apoderar, e usou-os para implementar a reforma escolar que veio a ficar muito conhecida e que serviu de exemplo para outros territórios”, além da previsão de fundação de “três ginásios que deveriam oferecer uma melhor preparação para a universidade.” (DEFREYN, 2004, p. 69).

Na cidade de Eisleben, Lutero e Melanchton foram convidados – juntamente com João Agrícola, o qual produziu o programa escolar –, a fundar uma escola que combinava a escola latina e o ginásio. Em Nürnberg, havia controle do conselho sobre as escolas que eram intimamente ligadas à Igreja. Esse controle resultou no estatuto escolar para as escolas latinas, pelo qual, além da função religiosa litúrgica dos cultos, procurava-se fomentar nas escolas a “instrução moral” e uma “educação de caráter mais humanista.” O conselho fundou um ginásio em 1526, mas em 1533, fechou as portas por conta da total falta de interesse da maioria dos pais para uma “educação escolar de tão alto nível.” (DEFREYN, 2004, p. 62)

Em Hessen, a autoridade escolar do município já havia assumido forte controle sobre a vida eclesiástica e a cidade ainda foi o “território onde houve a primeira tentativa de se estabelecer um sistema territorial protestante”, determinado a instalação de uma universidade e escolas para meninos em todas as cidades; além de ter sido recomendado às aldeias que os “pastores e seus auxiliares” procurassem ensinar “os meninos pelo menos a ler e escrever” e

que fossem instaladas “escolas para as meninas, as quais, diferentes das dos meninos, deveriam ser em alemão” e que houvesse, também, “instrução cristã”, a fim de que elas se tornassem “donas de casa competentes.” Uma inovação da Reforma foi iniciada também em Hessen; a qual seria adotada também por outros territórios, inclusive os católicos: bolsas de estudo aos alunos do ginásio, como instituição estatal, financiadas pelos bens eclesiásticos. Infelizmente, a falta de interesse dos pais de enviar seus filhos a uma escola latina e a falta de recurso das cidades, levaram muitas escolas a serem fechadas como em Echzell e Langenschwalbach.

Em Württemberg, apesar de que quando a Reforma se instalou o “sistema escolar estava gravemente desestruturado, sofrendo ainda as consequências da crise da década de 1520”, o duque, consciente da importância da educação latina tanto para a formação do clero quanto de funcionários para a administração, “ordenou medidas para reorganizar o sistema escolar latino”, além de os “bens eclesiásticos” também serem “confiscados pelo Estado e utilizados para custear a reorganização do sistema escolar latino e da universidade.” Na historiografia há consenso positivo no sentido de ser um caso de sucesso em relação aos “esforços a partir da implantação da Reforma, mesmo apesar de as consequências da Guerra de Esmalcalda” e a inserção do “Íterim” terem “prejudicado as escolas latinas”, mas favorecido as alemãs, “já que muitos pastores, impedidos de pregar e distribuir os sacramentos, acabaram assumindo a atividade de catequização das crianças nas aldeias, o que teria levado a um fomento das escolas alemãs.” (DEFREYN, 2004, pp. 71-72).

Em Ansbach-Bayreuth, com a Reforma iniciada em seu território, em 1528, o margrave Jorge, o Piedoso, tomou medidas para melhorar o sistema escolar de seu domínio. Hermann Jordan apontou dificuldades como: “os efeitos da crise de 1520; os efeitos da troca de confissão, já que muitos pais não enviaram os filhos às escolas que ainda havia nos mosteiros e que haviam permanecido fieis a Roma;” também “o fato de que muitos pais tiraram os filhos da escola depois de terem aprendido o básico; bem como o preconceito que teria surgido junto com a Reforma em relação aos estudos eruditos (do tipo praticado segundo a escolástica)”. Algumas atitudes de Jorge foram a fim de obter melhorias significativas no sistema escolar latino, como “dotação financeira a partir de bens eclesiásticos, visitas e ordenação aos pastores para que estimulasse os pais a enviarem os filhos à escola.” Isso trouxe “resultados positivos” como o “bom desenvolvimento que as escolas latinas” nas cidades de “Gunzenhauesen, Hof e Culmbach e do ginásio de Ansbach demonstraram, mas também houve muitas dificuldades” tanto econômicas quanto políticas e o “príncipe Jorge não teve a necessária eficácia no sentido de utilizar os bens eclesiásticos para o fomento do sistema escolar” (DEFREYN, 2004, pp. 74-75).

Essa relação entre Igreja, Estado e escola no período da Reforma luterana foi “marcado por progressos significativos no governo civil e suas relações com as escolas”. Antes, os “interesses nacionais tinham sido subordinados aos interesses eclesiásticos”. De modo geral, o fato de maior importância nessa reorganização escolar da Reforma foi a “emergência do Estado como agente de estabelecimento e manutenção de escolas.” Por conta de sua “ruptura com Roma, Lutero buscou refúgio sob poder civil como suprema autoridade que ele ensinava ter sido instituído divinamente para governar todos os interesses terrenos.” Sendo assim, colocou a Igreja e as escolas subordinados ao poder dos príncipes e das autoridades das cidades. Todos os “prédios da Igreja tornaram-se propriedade do Estado e os pastores passaram a ser servidores civis. Além disso, a Igreja ficou sendo um mero agente do Estado.” Por conta do batismo, cada criança se tornava além de membro da Igreja, também um súdito do Estado. Com a escola não foi diferente. Ela se tornou numa instituição de educação civil, “estabelecida e controlada” pelo Estado e municípios, “ainda que estritamente identificada com os interesses culturais e instrutivos da Igreja.” (EBY, 1976, p. 119).

Algumas das ideias de Lutero, assim, como também, aos currículos e métodos acabaram se efetivando na prática do dia a dia das escolas modernas e de formas diferentes das suas propostas visto que se tornaram realidade sobretudo na segunda metade do século, já após a sua morte, assumindo muito mais as ideias de seus colaboradores (BARBOSA, 2011, p. 19).

Martinho Lutero, ser humano imperfeito, ex-monge agostiniano, professor universitário, teólogo que atuou iluminado e encorajado pelo seu conhecimento da Escritura Sagrada, fez o que lhe foi possível: foi filho obediente, teve vida monástica, estudou, refletiu, lecionou, enfrentou as mais duras dificuldades, enfrentou perigosos encontros com poderosos de sua época, foi firme em suas “perigosas” antigas convicções teológicas em Worms, refugiou-se em um castelo, traduziu a Bíblia para o idioma de seu povo, exortou duramente o Príncipe Frederico III da Saxônia que o havia dado proteção e financiado seu doutorado, produziu as 97 teses contra a escolástica – confrontando todo o sistema filosófico-teológico-aristotélico de seu tempo – e, subsequentemente, as 95 teses contra as indulgências entrando em rota de colisão contra o papa Leão X, foi excomungado – e queimou a bula papal de sua excomunhão –, foi condenado como fora da lei, sua produção literária foi queimada e proibida, participou de *disputationes*, casou-se com uma ex-freira, teve filhos, amou seu povo e sua Alemanha, trouxe de volta a Bíblia para o centro da Igreja, produziu mais de 400 obras, escreveu hinos, debateu com Zuínglio, Erasmo e Eck, amou o Evangelho, além de muitos outros feitos e no final de sua vida concluiu:

Eu me opus às indulgências e a todos os papistas, mas jamais pela força. Simplesmente ensinei, preguei e escrevi sobre a Palavra de Deus; não fiz nada mais do que isso. Enquanto eu dormia, ou tomava cerveja de Wittenberg, com Philip e Amsdorf, a Palavra enfraqueceu o papado de um modo que nenhum príncipe ou imperador jamais infligira tantas perdas sobre ele. Eu nada fiz. A Palavra fez tudo. (LUTHER, 1986, pp. 76-77).

Bibliografia

- ABBAGNANO, Nicola; VISALBERGHI, Aldo. **Historia de la pedagogia**. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- ALESSIO, F. **Escolástica**. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org.). **Dicionário temático do Ocidente medieval**. Bauru: Edusc, 2006, v. 1.
- ALMEIDA, Abraão. **A Reforma Protestante**. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.
- ALTHAUS, Paul. **A Teologia de Martinho Lutero**. Canoas: Ulbra, 2008.
- AMARAL, Márcio T d'. **Os assassinos do sol: uma história dos paradigmas filosóficos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2019.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **História da educação e da pedagogia geral e Brasil**. São Paulo: Moderna, 2020.
- ATHAIDE, Emmanuel (Org.). **Erasmus de Roterdã e sua contribuição para a Reforma Protestante**. São Paulo: Editora Reflexão, 2017.
- BAINTON, Roland H. **Cativo à Palavra: a vida de Martinho Lutero**. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- BARAÇAL, Anaildo; SANTOS, Márcio. **Os 500 anos da Reforma Cristã na História da Cultura Ocidental e sua Museificação no Brasil**. São Paulo: Trama Disciplinar, vol. 13, n. 1, p. 241-256.
- BARBIER, Frederic. **A Europa de Gutenberg: o livro e a invenção da modernidade ocidental (séculos XIII – XVI)**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.
- BARBOSA, Carlos A. C. **Reforma 500 anos. Revisitando a História: impactos sociais, políticos e culturais**. São Paulo: Editora Reflexão, 2017.
- BARBOSA, Luciane Muniz R. **As origens do direito à educação: Martinho Lutero e a Reforma Protestante**. Curitiba: CRV, 2017.
- BARBOSA, Luciane Muniz R. **Estado e educação em Martinho Lutero: a origem do direito à educação**. In: Cadernos de Pesquisa, v.41 n.144, set/dez, 2011.
- BARRETT, Matthew. **Teologia da Reforma**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.
- BATISTA, A. L. A. **O De voluptate de Lorenzo Valla: tradução e notas**. 2010. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- BAUMGARTNER, Mireille. **A Igreja no Ocidente: das origens às reformas no século XVI**. Rio de Janeiro: Papelmunde, 2015.

- BECK, Nestor L. J. Introdução. In: **Martinho Lutero: obras selecionadas**, v. 5. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre, Concórdia, Canoas, Ulbra, 2004.
- BERTHOUD, Jean-Marc. **O combate central da Reforma**. Brasília-DF: Editora Monergismo, 2017.
- BÍBLIA de Estudos de Genebra. São Paulo: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BÍBLIA SAGRADA com reflexões de Lutero. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2015.
- BIÉLER, André. **La pensée économique et sociale de Calvin**. Genebra: Georg, 1959.
- BLANK, Peter. **Lutero e seu tempo: uma visão geral**. São Paulo: Quadrante, 2018.
- BOAVENTURA, São. **De Reductione Artium ad Theologiam**. Osasco: Editora Domine, 2021.
- BOISSET, Jean. **História do protestantismo**. São Paulo: Difel, 1971.
- BOYCE, James P. **Reforma hoje: uma convocação feita pelos evangélicos confessionais**. São Paulo. Editora Cultura Cristã,
- BONI, Luis Alberto de. **Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomas Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- BRIGGS, Asa. **Uma história social da mídia: de Gutenberg à internet**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do renascimento na Itália: um ensaio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BUSS, Paulo Wille. **Lutero e a antropologia: potencialidades e limites do ser humano**. Porto Alegre: Concórdia, 2017.
- BUZENITZ, Nathan. **Muito antes de Lutero: em busca da essência do Evangelho desde Cristo até a Reforma**. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.
- CAIRNS, Earle E. **O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- CAMBI, Franco. **História da pedagogia**, São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999.
- CHAUNU, Pierre. **O tempo das Reformas (1250-1550) – História religiosa e sistema de civilização. I A Crise da Cristandade**. Lisboa: Edições 70, 1975.
- CHAUNU, Pierre. **O tempo das Reformas (1250-1550) – História religiosa e sistema de civilização. II A Reforma Protestante**. Lisboa: Edições 70, 1975.
- CLOUSE, Robert G. PIERARD; Richard V.; YAMAUCHI, Edwin M. **Dois Reinos – A Igreja e a cultura interagindo ao longo dos séculos**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2023.

- COELHO, Maria F. **Mosteiros cistercienses, religiosidade e santidade (León, Espanha, Séc. XII-XIII)**. Revista Territórios & Fronteiras. Cuiabá, vol.7, n. 2, jul.-dez., 2014.
- COLLISON, Patrick. **A Reforma**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- COPLEY, Frederick C. **Filosofia medieval: uma introdução**. Curitiba: Livraria Danúbio Editora, 2017.
- COSTA, Lessandro Regiano. **O argumento único de Anselmo**. Primeiros Escritos. v.1, n.1, p. 153-167, 2009.
- DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja da Renascença e da Reforma: I A Reforma Protestante**. São Paulo: Quadrante, 2006.
- DAWSON, Christopher. **A formação da cristandade – Das origens na tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- DAWSON, Christopher. **A Divisão da cristandade: da Reforma Protestante à Era do Iluminismo**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- DAWSON, Christopher. **Criação do Ocidente: a religião e a civilização medieval**. São Paulo: É Realizações, 2016.
- DEFREYN, Vanderlei. **A tradição escolas luterana: sobre Lutero, educação e a história das escolas luteranas até a Guerra dos trinta Anos**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2004.
- DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento**. Lisboa: Edições Almedina, 2020.
- DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento**. Vol I. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.
- DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento**. Vol II. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.
- DELUMEAU, Jean. **À espera da Aurora: um cristianismo para o amanhã**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- DELUMEAU, Jean. **As razões da minha fé**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- DELUMEAU, Jean. **De religiões e de homens**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.
- DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13 a 18)**. Vol. I. Bauru: EDUSC, 2003.
- DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13 a 18)**. Vol. II. Bauru: EDUSC. 2003.
- DIAS, Geraldo J. A. Coelho. **Perspectivas bíblicas da mulher e monaquismo medieval feminino**. Porto: Revista da Faculdade de Letras, 1995.

- DIEL, Paulo Fernando. **As escolas dos mosteiros medievais: dinâmica social, didática e pedagogia**. Educação Unisinos. 21(3): 405-414, setembro/dezembro 2017. Doi: 10.4013/edu.2017.213.14.
- DOLCH, Josef. **Lehrplan des Abendlandes: zweieinhalb Jahrtausende seiner Geschichte**. Ratingen: Aloys Henn Verlag, 1965.
- DREHER, Martin N. **A crise e a renovação da Igreja no período da Reforma**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- DREHER, Martin N. **De Luder a Lutero: uma biografia**. São Leopoldo: Sinodal, 2014.
- DUBY, G. **As três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982.
- DUHAMEL, Pierre A. **The Oxford lectures of John Colet**. *The journal of the History of Ideas*, 14 (1953), pp. 493-510.
- DÜLMEN, Richard van. **Volksfrömmigkeit und konfessionelles Christentum im 16 und 17. Jahrhundert**. In: SCHIEDER, Wolfgang. (Hrsg). **Volksreligiosität in der modern Sozialgeschichte**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- DURANT, Will. **A História da Civilização VI: A Reforma**. São Paulo: Editora Record, 1957.
- EBY, Frederick. **História da educação moderna: teoria, organização e práticas educacionais**. Porto Alegre: Globo, 1976.
- EHRENPREIS, Stefan; LOTZ-HEUTMANN, Ute. **Reformation und konfessionelles Zeitalter**. Stuttgart: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- ENDRES, Rudolf. **Handwerk-Berufsbildung**. In: HAMMERSTEIN, Notker (Hrsg). **Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte**. München: Verlag C. H. Beck, 1996.
- ENGELSING, Rolf. **Der Bürger als Leser: Lesegeschichte in Deutschland 1500-1800**. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1974.
- EVANS, C. Stephen. **História da filosofia ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2023.
- FALK, Friedrich. **Luthers Schrift na die Ratsherren der deutschen Städte und ihre geschichtliche Wirkung auf die deutsche Schule**.
- FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero, um destino**. São Paulo: Três Estrelas, 2017.
- FEBVRE, Lucien. **História**. São Paulo: Ática, 1978.
- FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FERGUSON, Everett. **História da Igreja: dos dias de Cristo à Pré-Reforma**. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2017.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. **Reforma: o cristianismo e o mundo**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

- FILHO, Glauco B. Magalhães. **A Reforma Protestante e o imaginário de sua época**. São Paulo: Editora Reflexão, 2017.
- FISCHER, Joachim Herbert. **Introdução**. In: **Martinho Lutero: obras selecionadas**, v. 1. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre, Concórdia, Canoas, Ulbra, 2004.
- FISCHER, Joachim Herbert. **Introdução**. In: **Martinho Lutero: obras selecionadas**, v. 2, São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre, Concórdia, Canoas, Ulbra, 2004
- FRAME, John M. **História da filosofia e teologia ocidental**. São Paulo: Vida Nova, 2023.
- FRENZ, T. **Eine Klosterschule von innen**. IN: N. KRUPPA; J. WILKE (org.), **Kloster und Bildung in Mittelater**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, GmbH&Co. 2006.
- GAL, Roger. **História da educação**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- GASSMANN, Günther; HENDRIX, Scott. **As confissões luteranas: introdução**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- GEORGE, Timothy. **Teologia dos reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- GEORGE, Timothy. **Lendo as escrituras com os reformadores**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.
- GILES, Thomas Ramsom. **História da educação**. São Paulo: EPU, 1987.
- GILMORE, M. P. Valla. **Érasme et Bédier a propôs du nouveau testament**. In: COLLOQUE INTERNACIONAL DE TOURS – XVI^e STAGE. **L’humanisme française au début de la Renaissance**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.
- GOEBEL, Klaus. **Luther als Reform der Schule**. In: GOEBEL, Klaus. **Luther in der Schule**. Bochum: Studien Verlag Brockmmeir, 1985.
- GONZÁLEZ, Justo L. **Uma História ilustrada do cristianismo – a era dos mártires até a era dos sonhos frustrados**. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- GONZÁLEZ, Justo L. **Uma História ilustrada do cristianismo – a era dos reformadores até a era inconclusa**. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- GONZÁLEZ, Justo L. **A era dos altos ideais**. São Paulo: Vida Nova, 1981.
- GRATT, Pablo. **A filosofia em prol da religião: o movimento escolástico na Idade Média Central (XI-XIII)**. Belo Horizonte, v.11 – n. 22. P. 417-433. Jul/Dez. 2020 – ISSN: 2177-6342
- GREEN, V.H.H. **Renascimento e reforma – A Europa entre 1450 e 1660**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1984.
- HAHN, Friedrich. **Die Evangelische Unterweisung in den Schulen des 16. Jahrhunderts**. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1957.
- HALE, J.R. **A Europa durante o Renascimento – 1480-1520**. Editorial Presença: Lisboa, 1971.

- HAMPEL, Günther. **Die deutsche Sprache als Gegenstand und Aufgabe des Schulwesens vom Spätmittelalter bis ins 17. Jahrhundert**. Giessen: W. Schmitz. Verlag, 1980.
- HARRAN, Marylin. **Learning for life**. St. Louis: Concordia Pub. House, 1997. 284p.
- HASSE, Rodolpho F. **Frei Martinho: restaurador da verdade**. Porto Alegre: Concórdia, 2014.
- HEPPE, Heinrich. **Geschichte des deutschen Volksschulwesens**. Bd. 2. Hildelsheim: Georgs Olm Verlag, 1971.
- HUIZINGA, Johan. **Erasmus of Rotterdeam**. Londres, 1952.
- HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média: Estudos sobre as formas de vida e de pensamentos dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos**. São Paulo. Penguin-Companhia das Letras, 2021.
- HURLBUT, Jesse L. **História da igreja cristã**. São Paulo: Editora Vida, 2007.
- HYMAN, A; WALSH, J. **Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic and Jewish Traditions**. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1973.
- JARDILINO, José Rubens L. **Lutero & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- JERPHAGNON, Lucien. **História das grandes filosofias**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- JORDAN, Hermann. **Reformation und Gelehrte Bildung in der Markgrafschaft Ansbach-Bayreuth**. Leipzig/Erlangen: A. Deichertische Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl, 1922.
- JORGE, Fernando. **Lutero e a Igreja do Pecado**. Barueri: Novo Século, 2007.
- JUST, Gustav. **Deus despertou Lutero**. Porto Alegre: Concórdia, 2012.
- KARANT-NUNN, Susan C. **The reality of early lutheran education**. Lutherjahrbuch, Göttingen, 57 Jahrgang, 1990.
- KAUFMANN, T. **Comunicação, polêmicas e fake News: a revolução midiática nos séculos 15 e 16**. Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral, Curitiba, Editora PUCPRESS, v. 16, n. 01, p. 54-67, jan./abr. 2024. doi.org/10.7213/2175-1838.16. 001.DS04.
- KEMPF, F. **Movimientos de Renovacion y reforma del año 900 al 1050**. In: J. HUBERT (org.) **Manual de Historia de la Iglesia**. Barcelona: Herder, vol. III, 1987.
- KINTZINGER, M. **Monastische Kultur und die Kunst des Wissens in Mittelalter**. In: N. KRUPA; J. WILKE (org.) **Kloster und Bilgung in Mittelater**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH&Co. 2006.
- KITTELSON, James M. **Luther and educational reformer**. In: HARRAN, Marilyn (Org.). **Luther and learning**. Selingsgrove: Susquehanna University Press, 1985.
- KLEIN, Carlos Jeremias. **Curso de história da igreja**. Londrina: Gráfica MYCK, 2007.

- KLÖCKNER, Michael. **Ursachen des katholischen Bildungsdefizit in Deutschland seit Luthers Auftreten**. In: GOEBEL, Klaus. **Luther in der Schule**. Bochum: Studien Verlag Brockmmeir, 1985.
- KREIKER, Sebastian. **Armut, Schule, Obrigkeit: Armenversorgung und Schulwesens in den evangelischen Kirchnordnungen des 16. Jahrhunderts**. Bielefeld: Verlag für Religionsgeschichte, 1997.
- KÜLMANN, Wilhelm. **Pädagogische Konzeptionen**, In: HAMMERSTEIN, Notker. **Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte**. Bd. 1. München: Verlag C.H. Beck, 1996.
- LAUAND, Luiz Jean. **Cultura e educação na Idade Média**. São Paulo. Martins Fontes, 2013.
- LAWSON, Steven. **A heroica ousadia de Matinho Lutero**. São José dos Campos: Editora Fiel, 2013.
- LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval**. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- LE GOFF, Jacques. **Der Mensch des Mittelalters**. In: J. LE GOFF (org.) **Der Mensch des Mittelalters**. Frankfurt: Fischer Tascehnbuch Verlag, 1997.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: SP Editora da UNICAMP, 1990.
- LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- LIARDON, Roberts. **Generais de Deus: os reformadores estrondosos**. Belo Horizonte. Bello Publicações, 2016.
- LIENHARD, Marc. **Martin Lutero: tempo, vida e mensagem**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- LINDBERG, Carter. **As reformas na Europa**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- LINDBERG, Carter. **História da Reforma**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.
- LUTERO, Martinho. **A verdadeira vida cristã**. São Paulo: Fonte Editorial, 2022.
- LUTERO, Martinho. **As 95 teses e a essência da Igreja**. São Paulo: Editora Vida, 2016.
- LUTERO, Martinho. **Da liberdade do cristão: prefácios à Bíblia**. São Paulo. Ed. Unesp, 2015.
- LUTERO, Martinho. **Do cativoiro babilônico da Igreja**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006.
- LUTERO, Martinho. **Martinho Lutero: obras selecionadas**, v.1. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre, Concórdia, Canoas, Ulbra, 2004a.
- LUTERO, Martinho. **Martinho Lutero: obras selecionadas**, v.2. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre, Concórdia, Canoas, Ulbra, 2004b.
- LUTERO, Martinho. **Martinho Lutero: obras selecionadas**, v.5. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre, Concórdia, Canoas, Ulbra, 2004c.
- LUTERO, Martinho. **Martinho Lutero: obras selecionadas**, v.8. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre, Concórdia, Canoas, Ulbra, 2004d.

- LUTERO, Martinho. **Martinho Lutero: uma coletânea de escritos**. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- LUTERO, Martinho. **Nascido escravo**. São José dos Campos: Editora Fiel, 2007.
- LUTERO, Martinho. **Sobre a autoridade secular**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LUTHER, Martin. **Luther's Works**. In: PELIKAN, Jaroslav; OSWALD, Hilton; LUNDEEN, Joel; LEHMANN, Helmut. Vol. 55. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- LUZURIAGA, Lorenzo. **História da educação e da pedagogia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001.
- MACEDO, José Rivair. **A mulher na Idade Média**. São Paulo. Contexto, 2002.
- MANACORDA, Mário Alighiero. **História da educação: da antiguidade aos nossos dias**. São Paulo: Cortez, 2010.
- MARSHALL, Peter. **Reforma Protestante: uma breve introdução**. Porto Alegre: L&PM, 2017.
- MARROU, Henri-Irénée. **História da educação na Antiguidade**. Campinas: Kirion, 2017.
- MCGRATH, Alister. **A revolução protestante: uma provocante história do protestantismo contada desde o século 16 até os dias de hoje**. Brasília: Palavra, 2012.
- MCGRATH, Alister. PACKER, J.I. **Fundamentos do cristianismo**. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- MCGRATH, Alister. **Lutero e a teologia da cruz: ruptura teológica de Martinho Lutero**. São Paulo. Cultura Cristã, 2014.
- MCGRATH, Alister. **Origens intelectuais da Reforma**. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.
- MCGRATH, Alister. **O pensamento da Reforma**. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.
- MCGRATH, Alister. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã**. São Paulo: Shedd Publicações, 2021.
- MENK, Gerhard. **Territorialstaat und Schulwesen in der frühen Neuzeit. Eine Untersuchung zur religiösen Dynamik in den Grafschaften Nassau und Sayn**. Jahrbuch für Westdeutsche Landgeschichte, Koblenz, 9. Jahrgang, 1983.
- MERCURE Daniel. **O trabalho na história do pensamento ocidental**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- MERTZ, Georg. **Das Schulwesen der deutschen Reformation im 16. Jahrhundert**. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1902.
- MEYER, Dagmar E. E. **Identidades traduzidas: cultura e docência teuto-brasileira- evangélica no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo/Santa Cruz do Sul: Sinodal/EDUNISC, 2000.

- MINOIS, Georges. **História da Idade Média: mil nos de esplendores e misérias**. São Paulo: Editora Unesp, 2023.
- MOKROSCH, Reinhold. **Devotio Moderna II: Verhältnis zu Humanismus und Reformation**. In: BALZ, Horst Robert (Hrsg.). **Theologische Realenzyklopädie**. Bd. 8. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1981.
- MONROE, Paul. **História da educação**. São Paulo: Editora Nacional, 1983.
- MONTEIRO, Rodrigo Bentes. **As Reformas Religiosas na Europa Moderna: notas para um debate historiográfico**. *Varia História*. Belo Horizonte, vol. 23, nº 37; p. 130-150, Jan/Jun 2007.
- MORAES, Gerson Leite de. **Entre a bíblia e a espada: uma análise da filosofia e da teologia política em João Calvino**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2014.
- MORAES, Gerson Leite de. **A Convergência de Fatores para a Eclosão das Reformas Protestantes**. In: BARBOSA, Carlos A. Carneiro. **Reforma 500 anos. Revisitando a história, impactos sociais, políticos e culturais**. São Paulo: Editora Reflexão, 2017.
- MORELAND, J. P.; CRAIG, W. L. **Filosofia e cosmovisão cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2021.
- MÜLLER, Gerard. **Glaube und Bildung. Lutherjahrbuch**. Göttingen, Jahrgang, 1999.
- MULLINGER, James Bass. **Carlos Magno e a restauração da educação**. Campinas: CEDET, 2022.
- NICHOLS, Robert. **História da igreja cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.
- NICHOLS, Stephen. **Além das 95 teses: a vida, o pensamento e o legado de Martinho Lutero**. São José dos Campos: Fiel, 2017.
- NUNES, César. **A pedagogia de Luterana: dois olhares**. Porto Alegre: Editora Concórdia, 2018.
- NUNES, César. **Ide, ensina a todos: os 500 anos da pedagogia luterana**. Porto Alegre: Concórdia, 2017.
- NUNES, Ruy A. da Costa. **História da educação na Idade Média**. Campinas: CEDET, 1979.
- NUNES, Ruy A. da Costa. **História da Educação na Antiguidade Cristã**. Campinas: CEDET, 2018.
- NUNES, Ruy A. da Costa. **História da Educação no Renascimento**. Campinas: CEDET, 2018.
- PAULSEN, Friedrich. **Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten: vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1919.

- PELIKAN, Jaroslav. **A Tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina: a reforma da Igreja e o dogma**. São Paulo: Shedd Publicações, 2016.
- PIERRARD, P. **História da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1982.
- PILETTI, Claudino. **Filosofia e história da educação**. São Paulo: Editora Ática S.A., 1986.
- RABIL, Albert. **Erasmus and the New Testament: the mind of a christian humanist**. San Antonio, 1972.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: patrística e escolástica**. São Paulo: Paulus, 2003.
- REBLE, Albert. **Geschichte der Pädagogik**. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1955.
- REEVES, Michael. **A chama inextinguível: descobrindo o cerne da Reforma**. Brasília: Monergismo, 2016.
- REEVES, Michael. **Por que a Reforma ainda é importante?** São José dos campos. Fiel, 2017.
- RUPP, Horst F. **Religion-Bildung-Schule: Studien zur Geschihcte und Theorie einer komplexen Beziehung**. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1994.
- RUPP, Horst F. **Schule/Schulwesen**. In: MÜLLER, Gerhard (Hrsg.). **Theologische Realenzyklopädie**. Bd. 30. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.
- SANDER-GAISER, Martin. **Lernen als Spiel bei Luther**. Frankfurt Am Main: Haag und Herchen Verlag, 1996.
- SAUSURRE, A. de. **Lutero: o grande reformador que revolucionou seu tempo e mudou a história da igreja**. São Paulo: Editora Vida, 2004.
- SCHEIBLE, Heinz. **Melanchton: uma biografia**. São Paulo: Sinodal, 2013.
- SCHEEL, Otto. **Luther und die Schule seiner Zeit**. Lutherjahrbuch, Wittenberg: 1925.
- SCHIMID, Eugen. **Geschichte des Schulwesens in Altwürttemberg**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1927.
- SCHREINER, Klaus. **Laienbildung als Herausforderung für kirche und Gesellschaft**. Zeitschrift für historische Forschung, Berlin: 1984.
- SCHULTE, Andrea. **Martin Luther and female education. Currents in Theology and Mission**. Dec. 2002. Disponível em: https://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0MDO/is_6_29/ai_95148874%3E. Acesso jan. 2023.
- SCHULZ, Thomas. **Zur Rolle und Bedeutung der Lateinschulen im frühneuzeitlichen Bildungswesen. Das Beispiel Württemberg**. In: ANDERMANN, Ulrich & ANDERMANN, Kurt. **Regionale Aspekte des Frühen Schulwesens**. Tübingen, Biblioteca Academica Verlag, 2000.

- SCHWABE, Ernst. **Das gelehrte Schulwesen Kursachsens: von seinen Anfängen bis zur Schulordnung von 1580**. Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1914.
- SCHWARZ, W. **Principles and problems of biblical translation**, Cambridge, 1955.
- SCRIBNER, Robert. **Religion und Kultur in Deutschland: 1400-1800**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- SEIFERT, Arno. **Das höhere Schulwesen: Universitäten und Gymnasien**. In: HAMMERSTEIN, Notker (Hrsg.). **Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte**. Verlag C. H. Beck, München, 1996.
- SHAHAR, S. **Kindheit im Mittelalter**. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1993.
- SHELLEY, Bruce L. **História do cristianismo: uma obra completa e atual sobre a trajetória da igreja cristã desde as origens até o século XXI**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.
- SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SMITH, Preserved. **The life and letters of Martin Luther**, Londres, 1911.
- SPITZ, Lewis W. **Humanismus/Humanismusforschung**. In: MÜLLER, Gerhard (Hrsg.) *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 15. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1986.
- SPITZ, Lewis W. **Luther and Humanism**. In: HARRAN, Marilyn (Org). **Luther and learning**. Selingsgrove: Susquehanna University Press, 1985.
- SPROUL, R.C. **O legado de Lutero**. São José dos Campos: Fiel, 2017.
- STOTT, John. **A Reforma: o que você precisa saber e por quê**. Viçosa: Ultimato, 2017.
- STRAUSS, Gerard. **Luther's House of Learning: indoctrination of the young in the German Reformation**. Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press, 1978.
- STROHL, Henri. **O pensamento da Reforma**. São Paulo: ASTE, 2004.
- TARNAS, Richard. **A epopeia do pensamento Ocidental**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- THOMAS, Ralf. **Die Neuordnung der Schule und Universität**. In: JUNGHANS, Helmar (Hrsg.) **Das Jahrhundert der Reformation in Sachsen, Festgabe zum 450. Jahrgen Bestehens der Ev. Lut. Landkirche Sachsens**. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989.
- TOKUSEN, Yoshikazu. **Pädagogik bei Luther**. In: JUNGHANS, Helmar. (Hrsg.). **Leben und Werk Martin Luthers: von 1526 bis 1546**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- TRINKAUS, Charles E. **In our image and likeness: humanity and divinity in Italian humanists thought**, Londres, 1970.
- TROELTSCH, Ernst. **Protestantisme et modernité**. Paris: Gallimard, 1991.

- TROELTSCH, Ernst. **Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen**. Tübingen, Mohr, 1923.
- ULLMANN, R. A. **O humanismo no medievo**. *Dissertatio*, Pelotas, p. 59-81, 2000.
- ULRICH, Claudete Beise. **Mulheres no movimento da Reforma**. São Leopoldo: Sinodal, 2017.
- VANHOOZER, Kevin J. **Autoridade bíblica pós-reforma: resgatando os *solas* segundo a essência do cristianismo protestante puro e simples**. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- VAYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394)**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2011.
- VERGER, Jacques. **Universidade**.: LE GOFF, J. SCHMITT, J.-C. (Org.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006. v. 1.
- VIEIRA, Paulo Henrique. **Calvino e a educação: A configuração da pedagogia reformada no século XVI**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2008.
- VOGLER, Bernard. **Volksfrömmigkeit im Luthertum deutschsprachiger Länder**. In MOLITOR, Hansgeorg (Hrsg.) **Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit**. Münster: Aschendorff Verlag, 1994.
- WALKER, Wiliston. **História da igreja cristã**. São Paulo: Aste, 2006.
- WALLMANN, Johannes. **Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation**. Tübingen, J. C. Mohr (Paul Siebeck), 2000.
- WARTENBERG, Günther. **Visitationen des Schulwesens im albertinischen Sachsen zwischen 1540 und 1580**. In: GOEBEL, Klaus (Hrsg.). **Luther in der Schule**. Bochum, Studien Verlag Brockmeier, 1985.
- WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, Max. **Léthique protestante et l'esprit du capitalisme (1904-1905)**. Paris: Flammarion, 2000.
- WILLAIME, Jean-Paul. **As reformas protestantes e a valorização religiosa do trabalho**. In: MERCURE, Daniel, SPURK, Jan. (Org.). **O trabalho na história do pensamento social**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- WOLLERSHEIM, Heinz-Werner. **P. Melancthon und die Organisation des protestantischen Schulwesens in Sachsen**. In: Lutherstadt Eisleben (Hrsg.) **P. Melancthon und das städtische Schulwesen**. Eisleben: Verlag Janos Stekovics, 1997. P. 49-80.

WOLFF, Elias. **A excomunhão de Lutero. Elementos histórico-teológicos para uma revisão do seu significado em nossos dias.** Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral, Curitiba: Editora PUCPRESS, v.16, n. 01, p. 37-53, jan./abr. 2024.

XAVIER, Antônio R.; CHAGAS, Eduardo F; REIS, Edilberto C. **Cultura e educação na Idade Média: aspectos histórico-filosófico-teológicos.** Revista *Dialectus*. Ano 4, nº 11, Agosto/Dezembro 2017, p. 310-326.